شرح

نور الانوار

جس میں صرف منار کے متن کولیکراس کے تحت صاحب "نورالانوار" کے بیان کردہ طویل
تفصیل وتشریح کا انتہائی جامع اور عام فہم خلاصہ درسی انداز میں بیان کیا گیا ہے طرز بیان
ایسا سہل اور دلنشین کہ ایک سطحی نظر ڈالنے سے ہی متعلقہ متن کے پیچیدہ اور مشکل مباحث کی
گہرائی تک رسائی حاصل ہوجاتی ہے.

مُفتی عبدُ الغفور
اُستاد جامعہ بنوریہ، سائیٹ، کراچی

خلاصۃ الانوار

شرح

نور الانوار

❁ ❁ ❁

جس میں صرف منار کے متن کو لیکر اس کے تحت صاحب "نور الانوار" کے بیان کردہ طویل تفصیل وتشریح کا انتہائی جامع اور عام فہم خلاصہ درسی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ طرز بیان ایسا سہل اور دلنشین کہ ایک سطحی نظر ڈالنے سے ہی متعلقہ متن کے پیچیدہ اور مشکل مباحث کی گہرائی تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے۔

مفتی عبد الغفور

استاذ جامعہ بنوریہ، سائٹ کراچی

مکتبہ دار القلم

سائٹ ــــ کراچی

- نام کتاب: خلاصۃ الانوار شرح نورالانوار
- مؤلف: مفتی عبدالغفور
- تعداد: 1100
- قیمت:
- ناشر: مکتبہ دارالقلم ائٹ کراچی موبائل: 0333-3002253

ملنے کے پتے

- قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- ادارۃ الانور بنوری ٹاؤن کراچی
- مکتبۃ القرآن بنوری ٹاؤن کراچی
- مکتبۃ الرازن بنوری ٹاؤن کراچی
- اسلامی کتب خانہ بنوری ٹاؤن کراچی
- بیت الکتب گلشن اقبال کراچی
- کتب خانہ مظہری گلشن اقبال کراچی
- اقبال بک سینٹر صدر کراچی
- مکتبہ بنوریہ سائٹ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور
- کتب خانہ رشیدیہ راولپنڈی

❁ ❁ ❁

فہرست مضامین

خاص کی بحث

امر کی بحث

نہی کی بحث

عام کی بحث

مشترک کی بحث

نص کی ظہور معنی کے اعتبار سے تقسیم

نص کی خفائے معنی کے اعتبار سے تقسیم

تقسیم ثالث

حروف معانی کی بحث

صریح کی بحث

کنایہ کی بحث

تقسیم رابع

فصل مشروعات کے بیان میں

باب اقسام السنہ

پیش لفظ

طالبان علوم دینیہ کے فائدے کی غرض سے منار اور نور الانوار دونوں کے ماحصل اور مطلوب آسان طریقہ سے ضبط کرنے کیلئے خلاصۃ الانوار کے نام سے اختصار کے ساتھ طلبہ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

زمانہ طالب علمی میں نور الانوار کی کوئی بھی اردو شرح منظر عام پر موجود نہیں تھی اسی وقت سے دل میں داعیہ پیدا ہوا، کہ اس کتاب کی ایک ایسی شرح ہونی چاہیئے جو مختصر ہونے کے ساتھ ساتھ جامع اور مانع بھی ہو۔ جو منار اور نور الانوار کے بیان کردہ طویل تفصیلات و مباحث سمجھنے میں مددگار ثابت ہو۔

چنانچہ دوران تدریس یہی کتاب ایک عرصہ تک پڑھانے کا موقع ملا اور یوں ہی رفتہ رفتہ یہ کام منزل طے پایا۔

اصول فقہ میں نور الانور ایک بہترین کتاب ہے اہل علم اس بات سے بخوبی واقف ہیں اس کی اہمیت اور افادیت کو دیکھتے ہوئے بعض ارباب علم نے اس پر شروحات لکھی ہیں۔ لیکن ایک تو کافی طویل ہونے کی وجہ سے متوسط ذہن کے حامل طلبہ کیلئے ان سے استفادہ دشوار ہے نیز قیمت کے اعتبار سے بھی طالب علم کی دسترس سے باہر ہیں۔ اس شرح کی تالیف میں ان تمام عوام کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

ہم نے اپنی اس شرح میں (منار) کے متن کو نقل کر کے نور الانوار کی عبارت کو درس کے انداز میں تحریر کیا ہے۔ نیز بعض جگہوں پر اہم اور مفید نکات کا بھی اضافہ کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ اہل علم اور حاملۃ طلبہ اس کو شرف قبولیت سے نوازیں گے اور ہماری حوصلہ افزائی فرمائیں گے۔

میں آخر میں ان تمام حضرات کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ جنہوں نے اس کتاب کی تالیف کے دوران بندے سے ہر طرح کا تعاون کیا اور یوں ان مخلص دوستوں کے

تعاون اور اللہ کی نصرت اور اس کے فضل وکرم سے یہ کتاب منظر عام پر آئی۔
اللہ رب العزت اس کو اپنی بارگاہ میں قبول فرما کر راقم کیلئے ذخیرہ آخرت
بنائیں۔اور مخلص دوستوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں۔آمین۔
وصلی اللہ تعالی علی خیر خلقہ محمد والہ وصحبہ اجمعین

عبدالغفور

استاذ جامعہ بنوریہ

سائٹ کراچی

تاریخ اصول فقہ

اصول فقہ کی تدوین

انسان کا کوئی فعل ایسا نہیں ہے جس کے ساتھ کوئی حکم شرعی متعلق نہ ہو مگر انسان کے افعال بے انتہاء ہیں اور ہر ایک فعل کا جداگانہ حکم بیان کرنا اگر محال نہیں تو متعسر ضرور ہے اس لئے ایسے قواعد کی تدوین کی ضرورت تھی جن کے ذریعے احکام کو اصول شریعت سے استنباط اور استدلال کرنے کا طریقہ معلوم ہو سکے۔

صحابہ کرام جلاء قلبی اور فیض صحبت نبویہ کے باعث اس فن سے مستغنی تھے نیز عہد صحابہ میں علوم نے صناعت کی صورت بھی اختیار نہیں کی تھی اسلئے جہاں اور علوم کی تدوین عہد صحابہ میں نہیں ہوئی وہیں اصول فقہ کی تدوین بھی عمل میں نہیں آئی عہد صحابہ گذر جانے کے بعد ہر علم نے صناعت کی صورت اختیار کی تو اس فن کی تدوین بھی صناعت ہی کے پیرایہ میں کی گئی۔

دوسری صدی

حضرات فقہاء مجتہدین نے اپنے اپنے طرز اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور ظاہر ہے کہ مجتہد کے لئے اصول وضوابط کے بغیر اجتہادی مسائل بیان کرنا کسی طرح ممکن نہیں پھر امام ابو حنیفہ علم فقہ کے مدون اول ہیں تو یقیناً آپ نے تدوین فقہ کے وقت اصول فقہ کی بھی بنیاد ڈالی ہوگی لیکن اس فن میں آپ کی کوئی تحریر نہیں ہو سکی علامہ خضری نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمد نے بھی اصول فقہ پر کچھ کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کا صحیح سراغ لگانا بہت مشکل ہے۔

اب اصول فقہ میں سب سے پہلی تصنیف بقول علامہ اسنوی امام شافعی متوفی ۲۰۴ کا وہ رسالہ ہے جس میں آپ نے اوامر اور نواہی ، بیان اور نسخ وغیرہ کے متعلق چند مباحث لکھے ہیں یہ رسالہ دراصل آپ کی کتاب الام کا مقدمہ ہے جو علم فقہ کا سن بنیاد سمجھا جاتا ہے اس کے بعد علماء اسلام نے اصول فقہ میں نہایت تنقیح وتحقیق کے ساتھ مطول ومختصر کتابیں لکھیں اور اس فن کو پایہ تکمیل تک پہنچا کر سچی خدمات کا ثبوت پیش کیا۔

تیسری صدی

دوسری صدی کے آخر میں اصول فقہ پر باقاعدہ تصنیف وتالیف کا کام شروع ہو چکا تھا چنانچہ دوسری صدی کے آخر میں یا تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی متوفی ۳۲۲ھ نے اصول فقہ میں دو کتابیں نہایت عمدہ تصنیف کیں ایک **(کتاب الجدل)** اور دوسری **(مأخذ الشرع)**۔ یہ دونوں کتابیں غایت احکام واتقان بے مثل ہیں۔

چوتھی صدی

چوتھی صدی میں شیخ احمد بن حسین معروف بابن برہان فارسی متوفی ۳۵۰ھ نے **(کتاب الذخیرة)** اور امام ابوبکر جصاص احمد بن علی حنفی متوفی ۳۷۰ھ نے **(کتاب الاصول)** تصنیف کی اصول فقہ میں یہ دونوں کتابیں اس دور کی عمدہ ترین کتابیں ہیں

پانچویں صدی

پانچویں صدی میں اس فن پر علماء نے بہت زیادہ کام کیا اور دس کتابیں نہایت عمدہ وجود میں آئیں (۱) **الانوار** : قاضی ابوزید عبداللہ بن عمر دبوسی حنفی متوفی ۴۳۰ھ کی تصنیف ہے جو کتب متقدمین میں سب سے عمدہ کتاب ہے اس میں آپ نے قیاس کے متعلق نہایت شرح وبسط کے ساتھ اس قدر مباحث لکھے ہیں کہ اس فن کو مہذب کر کے درجہ تکمیل تک پہنچانے کے ساتھ اس کی اساس وبنیاد کو نہایت مستحکم ومضبوط بنادیا۔

چھٹی صدی

چھٹی صدی کی تصانیف میں سے بعض یہ ہیں:

(۱)**الاصول**: شیخ ابوبکر محمد بن حسین ارسانیدی معروف بقاضی القضاۃ حنفی متوفی ۵۱۲ھ کی تصنیف ہے (۲)**الاوسط**: شیخ شہاب احمد بن علی بن محمد معروف باابن البرھان شافعی متوفی ۵۱۸ھ کی تصنیف ہے (۳)**المغنی**: شیخ جلال الدین عمر بن محمد الخبازی الحنفی المتوفی ۶۰۱ھ (۴)**محصل ومحصول**: امام فخر الدین محمد عمر رازی شافعی متوفی ۶۰۶ھ کی تصنیف ہے۔

ساتویں صدی

ساتویں صدی کی بعض مشہور کتابیں یہ ہیں:

(۱)**احکام الاحکام فی اصول الاحکام**: شیخ ابوالحسن علی بن ابی علی بن مح معروف بسیف الدین آمدی شافعی متوفی ۶۳۱ھ کی تصنیف ہے۔(۲)**المنتھی**: یہ جما الدین ابوعمر عثمان بن الحاجب متوفی ۶۴۱ھ کی تصنیف ہے (۳)**الحاصل**: قاضی تا الدین بن حسین آزری متوفی ۶۵۶ھ کی تصنیف ہے۔(۴)**الصفوۃ**: ابوالرجا مختار بن محمود بن الزاہد متوفی ۶۵۸ھ کی تصنیف ہے۔

ماتن منار کے حالات

نام ونسب

منار کے مؤلف کا نام عبداللہ بن احمد بن محمود ہے کنیت ابوالبرکات اور لقب حافظ الدین نسفی ہے (نسف) مضافات ترکستان واقع ایک مقام کا نام ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو نسفی کہا جاتا ہے۔

ابوالبرکات نسفی اپنے زمانے کے امام اور بے نظیر علماء میں شمار ہوتے ہیں فقہ اور اصول فقہ میں مجتہدانہ شان کے مالک تھے حدیث اور متعلقات حدیث میں بھی پورا عبور رکھتے تھے۔

مشہور اساتذہ وشیوخ

آپ کے اساتذہ میں سے محمد بن الستار کردی، حمید الدین الضریر اور بدرالدین خواہر زادہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں

علمی کارنامے

متن منار کے علاوہ مختلف فنون میں آپ کی اور بھی نہایت مستند اور معتبر تصانیف ہیں جن میں سے (مدارك التنزيل وحقائق التاويل، (کنز الدقائق)، (وافی) اور اس کی شرح (کافی) اور عمدہ عقیدہ اہل سنت والجماعت زیادہ مشہور ومعروف ہیں۔ آپ کی تصنیفات کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے۔ کہ ان میں اکثر کتابیں صدیوں سے عرب وعجم کی درسگاہوں میں داخل درس ہیں۔

متن منار کا تعارف

اصول فقہ کا مختصر متن (منار) دراصل فخر الاسلام بزدوی اور اصول شمس الائمہ سرخسی کی تلخیص ہے جس میں اصول بزدوی ہی کی ترتیب وتعبیر کی زیادہ پابندی کی گئی ہے خود ماتن نے بھی اس متن کی ایک مبسوط شرح لکھی ہے جس کا نام (**کشف الا سرار فی شرح المنار**) ہے جو نہایت جامع اور مدلل ہے کتب رجال سے آپ کی سن ولادت کا پتہ نہیں چلتا البتہ آپ کی وفات ۷۱۰ھ میں بغداد میں ہوئی۔

رحمہ اللہ تعالیٰ ونفعنا بعلومہ آمین

ایک امر کی وضاحت

واضح رہے کہ عقائد النسفی کے مصنف دوسرے ہیں جن کا نام ابو حفص عمر بن محمد نسفی (ولادت ۴۶۱ھ وفات ۵۳۷ھ) ہے صاحب عقائد النسفی صاحب منار سے تقریباً دو صدی پہلے گذرے ہیں نسفی کی نسبت کے اشتراک کی وجہ سے طلبہ کو چونکہ عموماً اشتباہ ہو جاتا ہے اس لئے اس کی وضاحت کر دی گئی۔

صاحب نور الانوار کے حالات

نام ونسب

آپ کا نام احمد ہے والد کا نام ابوسعید، ملا جیون سے مشہور ہیں سلسلۂ نسب یوں ہے احمد بن شیخ ابوسعید بن عبداللہ بن شیخ عبدالرزاق بن شاہ مخدوم (مخدوم خاصہ) آخر میں آپ کا نسب شریف سید نا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے جاملتا ہے۔

پیدائش وسکونت

آپ کے دادا عبداللہ کے جد امجد مخدوم خاصہ جو شیخ صلاح الدین دھلوی کی اولاد سے ہیں قصبہ امیٹھی کے مشہور بزرگوں میں سے تھے دہلی سے منتقل ہوکر قصبہ امیٹھی میں اقامت پذیر ہوگئے تھے ملا جیون اسی قصبہ امیٹھی میں پیدا ہوئے سن پیدائش تقریباً ۱۰۴۸ھ ہے۔

تحصیل علوم

سات سال کی عمر میں قرآن پاک حفظ کیا پھر تحصیل علوم وفنون میں مشغول ہوئے اور یورپ کی متفرق قصبات میں رہ کر فضاء عصر سے استفادہ علوم کیا۔ درسیات میں سے اکثر کتب شیخ محمد صادق ترکھی سے پڑھیں آخر میں ملا لطف اللہ کوردی، جہاں آبادی سے سند فراغت حاصل کی آپ کے تبحر علمی کے متعلق مولانا آزاد بلگرامی کے الفاظ ہیں (حاصل کلام الہی وراوش عقلی ونقلی بحر لا متناھی) تحصیل علوم سے فراغت کے بعد مسند صدارت تدریس کو زینت بخشی اور اپنے وطن میں درس دیتے رہے۔

قوت حافظہ اور سادگی مزاج

آپ نہایت سادہ وضع غریب الطبع منکسر المزاج، ملنسار اور رسمی تعلقات سے

قطعاً یگانہ اور قوت حافظہ میں یگانہ تھے درسی کتابوں کی عبارتوں کے پورے پورے اوراق وصفحات حفظ اور بڑے بڑے قصیدے ایک مرتبہ سننے سے یاد ہو جاتے تھے۔

شاہ عالمگیر ملا صاحب کے سامنے

چالیس سال کی عمر میں اجمیر شریف سے ہو کر دہلی پہنچے اور یہاں کافی مدت تک اقامت کی اور درس وافادہ کا مشغلہ جاری رہا کشش طالع نے آپ کو شہاب الدین شاہجہاں بادشاہ تک پہنچا دیا شاہجہاں نے آپ کو اورنگ زیب عالمگیر کی تعلیم کیلئے مقرر کیا اور عالمگیر نے آپ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا اور پھر عمر بھر حد سے زیادہ اعزاز واکرام کرتا رہا اسی طرح شاہ عالم خلف عالمگیر آپ کے سامنے لوازتکریم بجالاتا اور شاہ فرخ سیر بھی آپ کی بڑی قدر ومنزلت کرتا تھا۔

دنیا سے رحلت

آپ نے ۱۱۳۰ھ میں کاشانہ فردوس کو نشیمن بنایا پچاس روز کے بعد نعش مبارک دہلی سے امیٹھی لے جا کر آپ کے مدرسہ میں دفن کی گئی۔

علمی کارنامے

آپ نے اپنی پوری زندگی درس وتدریس اور تصنیف وتالیف میں صرف کی اصول فقہ میں نورالانوار شرح المنار آپ کے زندہ یادگار ہیں جس سے دنیائے عالم کا بچہ بچہ بخوبی واقف ہے یہ کتاب آپ نے مدینہ منورہ کے قیام کے دوران صرف دو ماہ کے اندر لکھی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللہ لذی ھدانا الی الصراط المستقیم

اہل علم وفضل کا طریقہ مستمرہ یہ ہے کہ وہ اپنی تحریر وتقریر کا آغاز اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء اور خاتم النبیین محمد مرسلین صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وسلام سے کیا کرتے ہیں صاحب کتاب بھی اسی طرز کو اختیار کرر ہے ہیں مذکورہ عبارت حمد باری تعالیٰ پر مشتمل ہے ہم اختصار کے پیش نظر وہی نکات سپرد قلم کریں گے جن سے طالب علم نابلد ہیں۔ جو تفصیلات درجہ بدرجہ چلی آتی ہیں ان کا ذکر تحصیل حاصل اور موجب طوالت ہے لہذا ہم اسے ترک کرر ہے ہیں۔

قولہ الصراط المستقیم:

حضور اکرام صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک سیدھی لکیر کھینچی اور فرمایا کہ یہ صراط مستقیم ہے۔

صراط مستقیم کی تعریف:........

وہ راستہ جو شارع عام پر واقع ہو اور ہر شخص اس پر بسہولت تمام چل سکتا ہو دائیں بائیں متوجہ ہوئے بغیر۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے۔ جبکہ راہ میں کوئی اونچائی نیچائی اور موڑ وغیرہ نہ ہو۔

صراط مستقیم کا مصداق:

شیخ احمد رحمہ اللہ نے صراط مستقیم کے تین مصداق ذکر فرمائے ہیں:

(۱) شریعت محمد صلی اللہ علیہ وسلم

(۲) عقائد اہل سنت والجماعۃ

(۳) راہ تصوف وسلوک

مصداق اول کی وجہ:..... یہ ایسی شریعت ہے جس میں اعتدال ہے اور ہمارا دین نہ اس طرح کے افراط پر مشتمل ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں تھا اس افراط کے چند نظائر یہ ہیں (۱) زکوۃ میں کل مال کا چوتھائی ادا کرنا (۲) توبہ میں قتل کیا جانا (۳) بدن میں نجاست لگ جائے تو اس حصہ جسم کا کاٹ پھینکنا (۴) لباس میں نجاست لگ جائے تو اس نجس جگہ کا جلایا جانا (۵) اگر کوئی رات کو گناہ کرے تو دن میں اس کے دروازے پر اس کا تحریر ہونا۔

اسی طرح ہمارے دین میں وہ تفریط بھی نہیں جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام روح اللہ کے شریعت میں تھی مثلاً شراب کا حلال ہونا (۲) کوئی چہرے پر تھپڑ مارے تو بجائے بدلہ لینے کے دوسرا گال پیش کر دینا (۳) خنزیر کا حلال ہونا۔ وغیرہ

(۲) مصداق ثانی کی وجہ:..... پہلی وجہ عقائد اہل سنت والجماعۃ معتدل ہے جبر اور قدر کے مقابلے میں جبر کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان مجبور محض ہے اور قدر کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے اول الذکر مذہب جبریہ اور مؤخر الذکر قدریہ کہلاتا ہے۔

ہمارا عقیدہ ہے کہ نہ تو انسان مجبور محض ہے نہ ہی اپنے افعال کا خالق بلکہ افعال کا کاسب ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مسلک اہل سنت والجماعۃ رفض اور خوارج کے مقابل متوسط ہے رفض میں حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر طعن وتشنیع اور تبرا جزء مذہب ہے جبکہ خوارج کے ہاں اگرچہ دیگر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین پر طعن

وتشیع نہیں تاہم "حضرت علی رضی اللہ عنہ" اوران کے متبعین کی تکفیر کی جاتی ہے اسی طرح روافض حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ (فاتح شام، کاتب وحی، ہادی ومہدی) کی تکفیر کرتے ہیں خلفائے ثلاثہ رضی اللہ عنہ کی امامت وخلافت کے منکر ہیں اور حضرت علی سے دعوائے محبت میں بدترین افراط کا شکار ہیں۔

جبکہ اہل سنت کے چاروں ائمہ کا متفقہ عقیدہ ہے کہ تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بشمول حضرت علی ومعاویہ رضی اللہ عنہما عدول ہیں۔ معیار حق ہیں سب سے اللہ تعالیٰ نے اپنی رضامندی کا قرآن میں سینکڑوں مرتبہ اعلان فرمایا ہے۔

تیسری وجہ مسلک حقہ عقیدہ تشبیہ اور تعطیل کے مقابلے میں معتدل ہے تشبیہ سے مراد اللہ تعالیٰ کیلئے بھی انسانوں کی طرح ہاتھ چہرہ اور دیگر اعضاء ثابت کرنا اور عقیدہ تعطیل کا مبنیٰ عقول عشرہ ہیں یہ فلاسفہ کا عقیدہ تھا جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عقول عشرہ پیدا فرمائے ہیں اب تمام نظام کائنات یہی عقول چلا رہی ہیں اللہ تعالیٰ (نعوذ باللہ) معطل ہیں۔

ہمارا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے ید، وجہ وغیرہ ہیں مگر انسانوں جیسے نہیں ہمارا کام ایمان لانا ہے اور کیفیت اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اسی طرح ہم اللہ تعالیٰ کو ہی مختار کل، نظام عالم کا واحد متصرف، مشکل کشا اور حاجت روا، نفع نقصان کا مالک بلاشرکت غیرے سمجھتے ہیں۔

مصداق ثالث کی وجہ:..... شیخ احمد رحمہ اللہ ایک باکرامت صوفی بزرگ اور ولی اللہ تھے اس لئے انہوں نے تیسرا مصداق تصوف وسلوک کو قرار دیا ہے کیونکہ تصوف ایسی راہ ہے جس میں انبیاء اور اولیاء سے محبت وعقیدہ مسلمہ ہے مگر اس کی ایک حد مقرر ہے، محبت وعقیدہ ت میں ایمانی حدود سے تجاوز نہیں کیا جاتا جس طرح کہ مجذوبین کا وطیرہ ہے یا پھر عشاق فساق کا۔ نیز یہ ماننے کی راہ ہے ہر کام حتی کہ احکام شرعیہ کو بھی عقل کی کسوٹی پر نہیں پرکھا جاتا کیونکہ عقل کل کے متبعین بالآخر ملحد وزندیق ہو کر اللہ تعالیٰ کا بھی انکار کر بیٹھے ہیں۔

نکتہ:..... حقیقت میں تصوف وسلوک عقائد اہل سنت والجماعۃ ہی کا ایک شعبہ ہے

اگر اسے مصداق ثانی میں لا کر یہ کہا جائے کہ صراط مستقیم کے دو مصداق ہیں تو بے جا نہ ہوگا۔

تلمیح:..... **هدانا الى الصراط المستقيم** میں سورۂ فاتحہ کی دعا اهدنا الصراط المستقیم کی طرف تلمیح ہے تلمیح سے مراد ہے کہ کلام کے اندر قرآن مجید کی کسی آیت یا حدیث نبوی یا کسی قصیدے یا شعر کی طرف اشارہ اس طور پر کرنا کہ اسے ذکر نہ کیا جائے۔

والصلوة والسلام على من اختص بالخلق العظيم

مخصوص بخلق عظیم:..... اس سے کنایتاً حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں

اشکال:..... مصنف رحمہ اللہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام نامی اسم گرامی کی صراحت کیوں نہیں کی؟

جواب..... حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا خلق عظیم سے متصف ہونا محتاج بیان نہیں اور یہ ایسی صفت ہے کہ جب بھی اس کا ذکر کیا جائے ذہن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے لہذا کنایہ پر اکتفاء فرمایا۔

تعریف خلق عظیم

وہ ملکہ اور صلاحیت جس کی بناء پر بسہولت افعال انجام دیئے جاسکیں۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خلق عظیم:..... شیخ احمد رحمہ اللہ نے اس میں تین اقوال نقل کئے ہیں تاہم پہلا قول دوسرے اقوال سے قوی ہے۔ تقدیم اور دیگر قولوں کے ذکر بصیغہ التمریض سے یہ بات عیاں ہے۔ اقوال یہ ہیں:

پہلا قول:..... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق سے متعلق سوال کیا تو ارشاد فرمایا گیا کیا تم نے قرآن نہیں پڑھا؟ اس میں کیا شبہ ہے کہ قرآن مجید حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعت بن چکی تھی

دوسرا قول:..... بعض لوگوں نے خلق عظیم للنبی صلی اللہ علیہ وسلم دونوں جہانوں کی سخاوت اور خالق دو جہاں کی طرف توجہ کو قرار دیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس قدر سخی تھے کہ کبھی سائل کو خالی ہاتھ نہ لوٹایا نیز امور اخرویہ میں بھی آپ انتہائی فیاض تھے جس کا ثبوت یہ ہے کہ بڑے سے بڑے اجر والے اعمال بھی آپ نے امت تک پہنچائے اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمہ تن اللہ رب العزت کی عبادت اور امتثال امر میں مشغول رہے یہی کمال ہے کہ انسان دنیا کے معاملات بھی بقدر ضرورت نمٹائے اور اپنے مقصد حقیقی یعنی اتباع کتاب وسنت سے بھی غافل نہ ہو۔ رہبانیت میں کوئی کمال نہیں۔

تیسرا قول:..... بعض علمائے کرام نے خلق عظیم ان تین صفات کو قرار دیا ہے جس کا امر اس حدیث نبوی میں ہے: **(صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من أساء اليك)** وہ صفات یہ ہیں:

(۱) قطع تعلق کرنے والے سے صلہ رحمی کرنا۔ (۲) ظالم کو معاف کرنا (۳) برے سلوک سے پیش آنے والے سے اچھا برتاؤ کرنا۔ اللھم ارزقنا وایاکم

قول اصح:..... ایسا طرز زندگی اختیار کرنا کہ اللہ تعالیٰ بھی راضی رہیں اور تمام مخلوق بھی خوش رہے شیخ احمد رحمہ اللہ نے اسے انتہائی غریب قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ قول اجنبی ہے کیونکہ یہ اسے اصح کہنے کے معارض ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ایسا طرز زندگی اختیار کرنا دور حاضر میں انتہائی مشکل ہے اس لئے ان صفات سے متصف افراد آٹے میں نمک کے برابر ہیں۔

تلمیح:...... (**من اختص بالخلق الظيم**) میں اللہ تعالیٰ کے فرمان **وانک لعلى خلق عظيم** سے تلمیح ہے۔

اعتراض:..... مصنف کے قول کو وانک لعلی خلق عظیم سے تلمیح کیونکر قرار دیا جاسکتا ہے۔ جبکہ آیت میں اس صفت کا کوئی اختصاص نہیں اور مصنف کے قول سے اختصاص سمجھ آتا ہے عدم موافقت ومطابقت تلمیح سے مانع ہے۔

جواب:..... آپ کی بات تسلیم تاہم جب کوئی صفت مقام مدح میں ذکر کی جائے تو وہ موصوف کے ساتھ خاص ہی ہوتی ہے۔لہذا آیت میں محل مدح میں ہونے کی بناء پر تخصیص آ گئی۔مثلاً یہ کہا جائے کہ فلاں شخص شب بیدار ہے مشیرا لی التخصیص ہے قس علی ھذا۔

وعلی الہ الذین قاموابنصرۃ الدین القویم

آل سے مراد:.....اس میں شارح رحمہ اللہ نے تین قول نقل کئے ہیں پہلے دو خاص اور تیسرا عام ہے اسی لئے یہی زیادہ مناسب ہے۔

پہلا قول:.....اہل بیت عظام رضوان اللہ علیہم اجمعین۔تفسیر جلالین میں اہل بیت کا مصداق ازواج مطہرات کو قرار دیا ہے۔

دوسرا قول:..... اولاد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

تیسرا قول:..... ہر مومن جو متقی اور پرہیزگار ہو۔

نکتہ:.....اہل بیت کا مصداق اول تو ازواج مطہرات ہی ہیں رضی اللہ عنھن اجمعین جس طرح قرآن میں ارشاد باری تعالی ہے کہ (**یرید اللّٰہ لیذھب عنکم الرجس اھل البیت....الخ**) البتہ مناط قول یہی ہے کہ اس میں جمیع اولاد عباس رضی اللہ عنہ وعبدالمطلب شامل ہیں کیونکہ زکوۃ کی حرمت سب کیلئے ہے اور حرمت زکوۃ والی حدیث میں اہل بیت پر دلالت موجود ہے۔واللہ تعالی اعلم بالصواب

اعتراض:..... مصنف کو چاہئے تھا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی ذکر کرتے جس طرح مصنفین کا طرز ہے **وعلی الہ واصحابہ**

جواب:.....مصنف نے چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا مستقل ذکر نہیں کیا اسے کسی بدنیتی اور بداعتقادی پر محمول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ صاحب کتاب صحیح العقیدہ سنی حنفی ہیں اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے عقیدت ان کے رگ و پے میں شامل ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ (**الہ**) میں مصنف رحمہ اللہ کے پیش نظر تعمیم تھی جس کا فرد اعلی واولی صحابہ کرام

رضی اللہ عنہم کی جماعت ہے۔

صحابہ ہی کی قربانی سے آج ہم میں اسلام ہے
جو صحابہ کا منکر ہے کارندۂ شیطان ہے

اعتراض:..... (الدین) کی صفت ذکر کرنا خلاف فصاحت ہے کیونکہ دین سے دین اسلام مراد ہے؟

جواب:..... دین کی تعریف میں عموم ہے (اللہ کے وضع کردہ وہ طریقے جو اہل عقل وخرد کو ان کے اختیار کے ساتھ ایسے کاموں کی طرف گامزن کریں جن میں سرتاپا خیر ہی خیر ہو) یہ تمام ادیان سابقہ کو شامل ہے اس لئے صفت (القویم) ذکر فرمائی تاکہ دین سے فقط دین اسلام مراد ہو کیونکہ تمام ادیان منسوخ ومحرف ہو چکے ہیں قیامت تک محفوظ ومستقیم دین اسلام ہی ہے۔

اصول فقہ کے مبادیات

اصول فقہ کے طالب علم کے لئے مندرجہ ذیل چیزوں کا جاننا انتہائی ضروری ہے:

(۱) اصول فقہ کی تعریف (حد لقبی اور اضافی)

(۲) اصول فقہ کی غرض وغایت

(۳) اصول فقہ کا موضوع

(۱) اصول فقہ کی تعریف:

حد اضافی یا لغوی معنی:..... اصول جمع اصل کی ہے جس کی تعریف ہے جس پر کسی شئی کی بنیاد ہو خواہ حسی ہو یا عقلی۔

الفقه هو العلم بالا حكام الشر عية عن ادلتها التفصيلية یہ

باب سمع اور کرم سے ہے کمانی القرآن **لا يكادون يفقهون حديثاً.....الخ**

حد لقبی یا اصطلاحی تعریف:..... **هو علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للأحكام**

(۲) اصول فقہ کی غرض وغایت

معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة وهى سبب لسعادة الدارين

(۳) اصول فقہ کا موضوع

علم اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں۔

اعتراض:..... اصول فقہ کا موضوع دو چیزیں ہیں اور تعدد موضوع مستلزم ہے تعدد علم کو جبکہ علم تو ایک ہے؟

جواب:..... موضوع ایک ہی ہے کیونکہ ادلہ مثبت اور احکام مثبت ہیں یعنی احکام ادلہ کا نتیجہ اور اثر ہیں۔

اعلم ان اصول الشرع ثلاثة

شریعت کے اصول جن سے احکام ومسائل کا استنباط کیا جاتا ہے کل تین ہیں اصول سے مراد ادلہ ہیں۔

ترکیب کے درست کرنے کی شارح نے دو توجیہات کی ہیں تاہم اولی یہی ہے کہ شرع سے مراد دین لیا جائے تا کہ تاویلات کی ضرورت نہ پڑے۔

اعتراض:..... اصول الفقہ کیوں نہیں کہا؟

جواب:..... اگر اصول الفقہ کہتے تو وہم ہو سکتا تھا کہ اصول صرف فقہ کے ہیں حالانکہ درست بات یہ ہے کہ یہ علم الفقہ کے ساتھ ساتھ علم الکلام کے بھی اصول ہیں۔

اصول شرع کی مختصر تفصیل وتوضیح:

(ا) الکتاب:..... اس سے مراد قرآن مجید ہے مگر تمام قرآن نہیں بلکہ پانچ سو آیات ہیں۔ کیونکہ احکام کا استنباط انہی سے ہوتا ہے، بقیہ رد الباطل اور قصص امم وانبیاء گذشتہ ہیں یا پھر تبشیر وتنذیر اور امثال ہیں۔

(۲)السنة :.... اس سے مراد اگر چہ احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مگر جمیع احادیث نہیں بلکہ تین ہزار کی قریب احادیث سے فقہاءؒ نے احکام مستنبط کئے ہیں۔

الاجماع:..... اس سے مراد زمانے کے اہل اجتہاد علماء کا اجماع ہے جو کسی قرن یا بلاد کے ساتھ منحصر نہیں۔جس طرح اہل مدینہ اور اہل بیت کا اجماع حجت ہے اسی طرح ہر بلد کے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے۔ مطلق اجماع سے مراد اکثر اجماع صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہوتا ہے۔

والا صل الرابع القیاس:... مذکورادلہ کے علاوہ چوتھی اصل قیاس ہے اگر حکم مذکورہ تین سے معلوم نہ ہو تو قیاس سے کام لیا جائے گا اس کا ماننا بھی ضروری ہے اور یہ بھی حجت ہے شیخ احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ القیاس کے ساتھ **(المستنبط من هذالاصول الثلاثة)** کی قید لگانی چاہیئے تھی تاکہ قیاس شبہی اور عقلی خارج ہو جاتے ،مصنف رحمہ اللہ نے شہرت کی بناء پر یہ قید نہیں لگائی۔

آگے ہم صاحب نورالانوار کے طرز پر اصول مذکوردہ سے مستنبط قیاس کی امثلہ ذکر کرتے ہیں

مثال القیاس المستنبط من الکتاب:.....حالت حیض میں اپنی بیویوں سے جماع بلکہ استمتاع ماتحت الازار کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **(فا عتزلو االنسا ء فی المحیض ولا تقر بو هن حتی یطهرن)** اور اس کی علت بھی اللہ تعالی نے ذکر فرمادی ہے **(قل هواذی)** کہ یہ گندگی ہے یہی علت ہمیں اغلام بازی کے اندر بھی نظر آتی ہے۔لہذا اصل کی علت فرع میں پائے جانے کی بناء پر اغلام بازی کے لئے بھی حرمت کا حکم ثابت ہوا۔

نکتہ:..... لواطت کی نسبت چونکہ لوط علیہ السلام کے اسم گرامی سے مستفاد ہے اس لئے ادب کا تقاضہ ہے۔کہ اس سے اجتناب کیا جائے اور اسے اغلام بازی یا غیر فطری فعل یا ہم جنس پرستی وغیرہ کہا جائے۔

اشکال:.....اغلام بازی کی حرمت تو کتاب اللہ سے صراحۃً ثابت ہے سورۃ النور میں ہے

(والذان یا تیانها منکم فآذوهما) ”جو دو مرد تم میں سے یہ کام

کریں انہیں اذیت پہنچاؤ“

جواب:..... یہ ممکن ہے کہ ایک حکم ادلہ اربعہ میں سے کئی دلایل سے ثابت ہو مثلاً یہی حکم کتاب

اللہ اور قیاس دونوں سے ثابت ہے۔

۲۔مثال القیاس المستنبط من السنۃ:..... حضور اکرم صلی اللہ وسلم کی حدیث میں چھ چیزوں کی بیع

کی بیشی اور ادھار کے ساتھ حرام قرار دی گئی ہے۔ قال النبی

صلی اللہ علیه وسلم الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر با لتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل یداً بید والفضل ربوا.

فقہائے احناف نے حرمت تفاضل ونسیہ کی علت قدر (کیل۔وزن) مع الجنس ٹھرائی

ہے اور یہی علت عمارتی چونے میں بھی پائی جاتی ہے لہذا اس میں بھی کمی بیشی یا ادھار خرید

وفروخت حرام ہوگئی اسی طرح چاول دالیں آٹا وغیرہ۔

مثال القیاس المستنبط من الاجماع:..... اس بات پر فقہائے کرام کا اجماع ہے اگر کوئی شخص اپنی با

ندی کے ساتھ وطی کرلے تو اس پر اس باندی کی ماں حرام ہو جائے گی جس کی علت یہ ہے کہ واطی

موطوئۃ کی ہونے والی اولاد چونکہ دونوں کا جزء ہے لہذا اس پر واطی اور موطوءۃ دونوں کے

اصول وفروع حرام ہو جاتے ہیں

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اولاد استحقاق حرمات میں اصول ہے لہزا اگر وہ بچہ ہو تو اس پر مو

طوءۃ کی ماں اور بیٹیاں حرام ہونگی اسی طرح اگر وہ بچی ہے تو اسی پر واطی کے باپ، بیٹے حرام ہو جا

ئیں گے پھر یہ حرمت بچے سے واطی اور موطوءۃ کی طرف منتقل ہوگی اور ان کے لئے ایکدوسرے

کے اصول وفروع حرام ہو جائیں

گے الغرض واطی اور موطوۃ کے لئے جس طرح اصول وفروع کی حرمت پر علت جزئیت کی بناء پر اجماع ہے، یہی علت جزئیت زناء کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے لہذا اسی تفصیل کے مطابق زانی پر مزنیہ (جس سے زناء کیا گیا ہے) کی ماں حرام ہوجائے گی جس طرح اس پر اپنی منکوحہ کی ماں (ساس) سے نکاح کرنا حرام ہے (اس مقام کو خصوصی توجہ سے سمجھیں)۔

اشکال:..... جب قیاس بھی ایک مستقل اصول ہے تو ماتن رحمہ اللہ نے یوں کیوں نہ کہا: اعلم ان اصول الشرع اربعۃ؟

پہلا جواب:..... ماتن رحمہ اللہ تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر چہ قیاس بھی ایک مستقل اصول ہے مگر فرق یہ ہے کہ کتاب، سنت اجماع کا حکم قطعی الثبوت ہے جبکہ قیاس کا حکم ظنی ہے۔ یہ للا کثر حکم الکل کے اعتبار سے کہا گیا ہے ورنہ کتاب اللہ کی ایک قسم عام مخصوص منہ البعض اور سنت کی ایک قسم واحد ظنی ہیں اس کے برعکس قیاس کی ایک قسم جس کی بنیاد نص قطعی پر ہو، قطعی ہے۔

دوسرا جواب:..... مصنف رحمہ اللہ نے یہ اسلوب منکرین قیاس پر رد کرنے کیلئے اختیار کیا ہے۔

اشکال:..... منکر قیاس پر رد تو ویسے بھی ہورہا تھا پھر (**الرابع**) کو الگ ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟

جواب:..... (**والرابع**) کے ذکر سے ان پر صراحت اور ارادہ جزم کے ساتھ رد ہوا دوسری صورت میں ضمنا رد حاصل ہورہا تھا اس سے اس سوال کا بھی جواب ہوگیا کہ کتاب سنت اور اجماع کے ساتھ (**الاصل**) کا لفظ نہیں لائے اور قیاس میں کہا (**الاصل الرابع القیاس**)؟

جواب:..... اس طرح مصنف رحمہ اللہ نے قیاس کا مرتبہ واضح کردیا کہ جب حکم کتاب، سنت اور اجماع میں نہ ملے تو قیاس کی طرف مراجعت کی جائیگی اگر حکم ابتدائی تین ادلہ واصول سے حاصل ہوجائے تو قیاس کی طرف کوئی حاجت نہیں۔

اشکال:..... کتاب سنت اجماع اور قیاس کو اصل کہنا صحیح نہیں کیونکہ کتاب اور سنت تصدیق باللہ کی

اور اجماع دائی کی فرع ہیں اور قیاس اصول ثلاثہ کی؟

جواب:..... ہمیں ان کا فرع ہونا تسلیم ہے تاہم اس میں کوئی حرج نہیں کہ ایک چیز کسی کیلئے اصل اور کسی کیلئے فرع ہو۔ آپ دیکھتے نہیں کہ والد اپنی اولاد کی طرف نسبت کرتے ہوئے اصل ہے جبکہ اپنے آباء واجداد کی فرع ہے۔

اصول اربعہ کا بیان بطریق وجہ حصر:

مستدل یا تو وحی سے استدلال کرے گا یا غیر وحی سے اگر وحی سے ستدلال کرے تو دو حال سے خالی نہیں یا وحی متلو ہو گی یا غیر متلو۔ اگر وحی متلو ہے تو کتاب، غیر متلو ہے تو سنت ہے اگر مستدل غیر وحی سے استدلال کرے تو بھی دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ بعض کا قول ہو گا یا کل کا اگر کل کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ قیاس ہے۔

اعتراض:..... اصول شرع کو ان چار قسموں میں منحصر کرنا صحیح نہیں کیونکہ فقہاء نے شرائع من قبلنا کے وہ احکام جو کتاب اللہ سے معارض نہیں۔ نیز تعامل الناس اور استحسان کو بھی اصل شرع قرار دیا ہے۔

جواب:..... یہ چیزیں ان اصول میں داخل ہیں وہ اس طور پر کہ شرائع من قبلنا کا ثبوت اگر قرآن مجید سے ہے وہ کتاب کے ساتھ اور اگر حدیث سے ہے تو سنت کے ساتھ ملحق ہیں کیونکہ ہم شرائع سابق پر اس حیثیت سے عمل کرتے ہیں۔ کہ اللہ تعالی نے یا نبی معظم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم دیا ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ مستقل شریعت ہیں، کیونکہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کے بعد تمام سابقہ شرائع منسوخ ہو چکی ہیں اسطرح تعامل الناس اجماع کے ساتھ تو ملحق ہے کہ یہ فعل الکل ہے اور وہ قول الکل، رہا استحسان تو وہ قیاس ہی کی ایک قسم ہے جسے فقہاء کرام قیاس خفی کہا کرتے ہیں۔

اما الکتاب فالقرآن المنزل علی الرسول علیہ السلام المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبھۃ

اصول اربعہ کی تفصیل

اصول اربعہ کے نام ذکر کرنے کے بعد مصنف لف نشر مرتب کے طریق
پر ان کی تفصیلات ذکر کررہے ہیں

(۱) الاصل الاول الکتاب :

مصنف رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کی انتہائی جامع ومانع تعریف کی ہے جس کا ترجمہ یہ ہے
کہ:

(کتاب وہ قرآن ہے (۱) جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا (۲) مصاحف میں لکھا گیا اور (۳) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے تواتر کے ساتھ نقل کیا گیا جس میں کسی شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔)

اشکال:..... یہ تو تمام کتاب اللہ کی تعریف ہے جبکہ آپ نے کہا تھا کہ فقہ میں کتاب اللہ کی پانچ سو آیات سے احکام مستنبط ہوتے ہیں؟

جواب:..... الکتاب میں الف لام عہدی ہے اور معہود ماقبل میں مذکور کتاب ہے جو بعض کا مضاف الیہ تھا **ای بعض الکتاب.**

تعریف کی توضیح وتشریح:

قولہ القرآن : لفظ قرآن میں نحاۃ کے درمیان اختلاف ہوا ہے کہ آیا یہ علم ہے یا اسم مصدر۔ اگر علم ہو جس طرح مشہور ومعروف ہے اس صورت میں **فالقرآن** کو تعریف لفظی کہا جائے گا۔

تعریف لفظی سے مراد یہ ہے کہ کسی شئی کے دو نام ہوں ایک معروف اور ایک اجنبی

۔ پہلے اجنبی نام ذکر کر کے اس کی وضاحت معروف نام کے ذکر سے کر دی جائے مثلاً کسی نے، کہا: (**لیث**) آپ نہیں سمجھتے تو اس نے کہا "**اسد**" اس طرح (**غیث**) کے بعد (**مطر**) کا ذکر "غضنفر" کے بعد "**اسد**" کا ذکر وغیرہ تعریف لفظی کی مشہور امثلہ ہیں۔

دوسرا قول مصدریت کا ہے پھر اس میں اختلاف ہے کہ مصدر کس باب سے ہے اگر یہ قرء یقرء "**نصر ینصر**" سے ہو تو مصدر بمعنی مفعول ہوگا اور معنی ہوگا جس کو پڑھا جائے اور وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔ اگر یہ باب قرن یقرن "**ضرب یضرب**" سے ہو تو بھی مصدر بمعنی مفعول ہوگا اور معنی ہوگا "جس کی آیات و قصص میں باہم اقتران اور ربط ہو" اور یہ امر کسی سے مخفی نہیں کمال قال الامام الرازی رحمہ اللہ۔ بہر دو صورت یہ تعریف لفظی نہیں ہوگی بلکہ اسم جنس ہوگا اور ہر کتاب کو شامل ہوگا کیونکہ ہر کتاب پڑھی بھی جاتی ہے اور اس کے مضامین و مفاہیم میں باہم رابطہ بھی ہوا کرتا ہے۔

قوله المنزل علی الرسول علیه السلام : یہ پہلے قول پر تعریف حقیقی کی ابتداء ہے دوسرے قول پر قید اول ہے (**المنزل**) سے وہ تمام کتابیں خارج ہو گئیں جو آسمان سے نہیں اتریں بلکہ لوگوں نے لکھی ہیں البتہ تعریف کتب سماویہ (تورات، زبور، انجیل اور صحائف انبیاء سابقین) کو شامل ہے اس لئے آگے علی الرسول علیہ السلام کی قید لگا دی (**الرسول**) کا الف لام عہدی ہے اور مراد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ لہذا التعریف قرآن کے ساتھ خاص ہوگی۔

<u>(المنزل) میں اعراب:</u>..... اسے تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ پڑھنا جائز ہے اگر تشدید کے ساتھ ہو تو یہ باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہوگا اور معنی ہوگا (رفتہ رفتہ نازل ہونے والا)۔ یہ بات قرآن پر اس طور پر صادق آتی ہے کہ قرآن مجید مصالح عباد اور حالات کے مطابق تقریباً تئیس سال کے عرصے میں تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا گیا ہے دوسری قرأت کی صورت میں یہ باب افعال سے مفعول کا صیغہ ہوگا اور منزل کا معنی ہے (یکبارگی اترنے والا) اس کی علماء نے دو توجیہات بیان کی ہیں:

اول تو یہ کہ رمضان المبارک میں ہر سال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر پورا قرآن یکبارگی اترتا تھا

۔ یہ توجیہ قرین قیاس نہیں۔ اس سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ وفات والے سال حضور اکرام صلی اللہ علیہ وسلم کو جبرائیل امین علیہ السلام نے پورا قرآن سنایا تھا۔

واللہ علم بالصواب

قوله المکتوب فی المصاحف : .. یہ تعریف کا دوسرا جزء اور قرآن مجید کی دوسری صفت ہے۔

اشکال:..... (المکتوب) کو قرآن مجید کی صفت قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ کتابت تو نقوش کی ہوتی ہے نہ کہ لفظ و معانی کی جس پر قرآن مجید مشتمل ہے؟

جواب:..... مکتوب بمعنی مثبت "بالفتح اسم مفعول" ہے اور الفاظ و معانی کے مثبت ہونے میں کوئی شبہ نہیں فرق اتنا ہے کہ لفظ حقیقتاً مثبت ہیں اور معنی تقدیراً یعنی معانی کا اثبات الفاظ کے واسطے سے ہوا کرتا ہے۔

(المصاحف) کا الف لام؟ اس میں دو احتمال ہیں (۱) جنسی ہو (۲) عہدی ہو۔ دوسری صورت میں تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ معہود قراء سبعہ کے مصاحف ہیں اور تعریف جامع و مانع ہے کیونکہ قراء سبعہ کے مصاحف میں قرآن مجید کے علاوہ کچھ مذکور نہیں اور جو قراء سبعہ کے مصاحف میں نہیں وہ قرآن بھی نہیں۔ یہ اس حیثیت سے قید احترازی بھی ہے کہ وہ آیات و قراءت خارج ہو گئیں جن کو منسوخ کر دیا گیا ہے مثلاً حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قراءۃ قضائے رمضان کے متعلق **(فعدة من أيا م اخر متتابعات)** اور منسوخ التلاوۃ موجود الحکم قراءات **مثلاً الشیخ والشیخة اذا زنیا فار جموا ھا**

اعتراض:..... قراء سبعہ کے مصاحف کی تعریف کیوں نہیں کی؟

جواب:..... اس کی تعریف دو وجہ سے نہیں کی۔ اول تو اس لئے کہ قراء سبعہ کے مصاحف عوام وخواص میں متعارف ہیں دوئم دور سے بچنے کیلئے جو محصلین کی شان کے منافی اور ناپسندیدہ امر ہے تفصیل یہ ہے کہ قراء سبعہ کے مصاحف کی تعریف

میں اگر کہا جائے **(ما کتب فیه القرآن)** ''یہ وہ مصاحف ہیں جن میں قرآن مجید لکھا گیا''
تو سوال ہوتا ہے کہ **ما القرآن** ؟ اور جواب میں کہا جاتا ہے **(ملکتب فی المصاحف)** پھر "**ما المصاحف** ؟" کا سوال ہوتا ہے اس طرح دور لازم آتا ہے اس لئے سرے سے تعریف ہی نہیں کی۔

پہلا احتمال موجب اشکال ہے کہ تعریف قرآن کیلئے جامع اور خول غیر سے مانع نہیں کیونکہ مصاحف جمع ہے مصحف کی اور مصحف کا لفظ تو ہر کتاب پر صادق آتا ہے کیونکہ وہ مصاحف میں لکھی گئی ہے۔

<u>جواب</u>:.....اس تعمیم سے تعریف پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ آگے صفت ثالث آرہی ہے جس سے تعریف جامع مانع ہوگئی۔

<u>قوله المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة</u>: یہ قرآن کی تیسری صفت ہے اور پہلے احتمال کی تقدیر پر یہ قید احترازی ہے کیونکہ عنہ کی ضمیر الرسول کی طرح راجع ہے اور الرسول سے مراد حضور اکرم صلی اللہ وسلم ہی ہیں لہذا تعریف جامع مانع ہوگئی۔**قوله متواتراً** : یہ قید احترازی ہے اس کے ذریعہ وہ قراءات خارج ہوگئیں جو خبر واحد کے طریق پر منقول ہیں مثلاً قرأت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ دربارۂ قضائے رمضان نیز وہ قرأت خارج ہوگئیں جو خبر مشہور کے طریق پر منقول ہیں۔

مثلاً حد سرقہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی (**قرأت فاقطعوا ايما نهما** اور **فصيام ثلاثة ايام متتابعات**)

<u>قوله بلا شبهة</u>: متواتر کی تعریف سے بلاشبہ کی حیثیت کی تعیین ہوجاتی ہے جان لیجئے کہ متواتر کی تعریف میں جمہور اور امام خصاف کے درمیان اختلاف ہے:

(۱) جمہور کے ہاں متواتر اسی کو کہتے ہیں جو شک وشبہ سے بالاتر ہو لہذا **بلا شبهة** تاکید ہے **متواترا** کیلئے۔

(۲) امام خصاف کے ہاں متواتر کی دو قسمیں ہیں:

اول:..... متواتر بلا شبہۃ یہ وہی ہے جو جمہور کے ہاں متواتر کہلاتی ہے۔

دوم:..... متواتر بالشبہۃ اس سے مراد خبر مشہور ہے۔

چنانچہ امام خصاف کے نزدیک بلا شبہۃ قید احترازی ہے اور خبر مشہور سے احتراز کے لئے ہے۔

نکتہ:..... یہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ المکتوب فی **المصاحف** میں المصاحف کا الف لام جنسی ہو اگر الف لام عہدی ہو تو چونکہ تعریف قرآن مجید کے ساتھ خاص ہو چکی ہے لہذا پوری صفت ثالثہ قید کی بجائے ماقبل کا بیان ہوگی۔

بعض اصولیین اور شارحین منار رحمہم اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ بلا شبہۃ کے ذریعہ مصنف رحمہ اللہ نے تسمیہ سے احتراز کیا ہے جس پر تین دلائل ہیں:

پہلی دلیل:..... بسم اللہ تسمیہ کے منکر کی تکفیر نہیں کی گئی ہے حالانکہ قرآن کی ادنی سے ادنیٰ آیت کا منکر بالاجماع کافر ہے۔

دوسری دلیل:..... اگر کوئی صرف بسم اللہ پڑھے تو فرض قراءت ادا نہیں ہوگی۔

تیسری دلیل:..... جنبی مردوں عورتوں اور حیض ونفاس والی عورتوں کیلئے اس کا پڑھنا جائز ہے حالانکہ وہ تلاوت قرآن نہیں کر سکتے۔

جمہور احناف کے ہاں بسم اللہ قرآن میں داخل ہے جہاں تک دلائل مذکورہ کا تعلق ہے ان کے جوابات دیئے گئے ہیں

پہلی دلیل کا جواب:..... تسمیہ کے منکر کی تکفیر اس لئے نہیں کی جاتی کیونکہ اسکے جزء قرآن ہونے میں شبہ ہے۔

دوسری دلیل کا جواب:..... نفس تسمیہ فرض قراءۃ کے لئے اس لئے کافی نہیں کہ یہ بعض کے ہاں مکمل آیت نہیں ہے۔

<u>تیسری دلیل کا جواب</u>:..... بقصد تلاوت تسمیہ کی تلاوت بھی جائز نہیں تبرکا جائز ہے جس طرح سبحان اللہ ، الحمدللہ وغیرہ کہنا۔

<u>قولہ :</u> **وھو اسم للنظم والمعنی جمیعاً**

ماتن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید لفظ اور معانی دونوں کے مجموعے کا نام ہے کسی ایک کا نہیں۔

<u>مقصد عبارت :</u>

درست بات یہی ہے کہ یہ ایک وہم کا دفعیہ ہے۔وہم کا مبنیٰ ماتن رحمہ اللہ کی عبارت قرار دی جاسکتی ہے کیونکہ انہوں نے کتاب اللہ کی تعریف میں انزال ،کتابت اور نقل کا ذکر کیا ہے اور یہ تمام محض لفظوں کی صفات ہیں چنانچہ کسی کو یہ وہم ہوسکتا ہے کہ شاید ور آن صرف الفاظ کا نام ہے اور معانی کو اس میں کوئی حیثیت حاصل نہیں۔

اس طرح وہم امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب ایک فتویٰ سے بھی پیدا ہوتا ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ کوئی شخص عربی زبان اور قرأۃ قرآن پر قادر ہونے کے باوجود کسی دوسری زبان میں قراءۃ کرے تو نماز ادا ہو جائیگی اس سے یہ وہم ابھر کر سامنے آتا ہے کہ شاید قرآن فقط معانی کا نام ہے الفاظ عربیہ کو اسمیں کوئی مقام حاصل نہیں۔چنانچہ ماتن رحمہ اللہ نے واضح کردیا کہ قرآن لفظ اور معنیٰ دونوں کے مجموعے کا نام ہے نہ فقط الفاظ کا جس طرح تعریف قرآن میں مذکور صفات سے وہم ہوسکتا ہے اور نہ فقط معانی کا۔

یہ علیحدہ بحث ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ نے فتویٰ دیا یا نہیں (اگر دیا ہے تو کیوں؟ درست یہی ہے کہ ایسا کوئی فتویٰ حضرت امام اعظم نے نہیں دیا گر کوئی اصرار کرے تو اس کے جوابات بھی دیئے گئے ہیں جنکا ماحصل یہ ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کا یہ مذہب قطعاً نہیں کہ قرآن مجید صرف معانی کا نام ہے۔اگر ایسی بات ہوتی تو وہ نماز کے علاوہ بھی ایسا قول کرتے حالانکہ ان سے ایسی بات ثابت نہیں کی جاسکتی وہ کہہ بھی کیسے سکتے ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر فرمارہے ہیں **قرآن**

عربی میں

سوال:..... ماتن رحمہ اللہ نے لفظ کی جگہ نظم کا صیغہ کیوں استعمال فرمایا؟

پہلا جواب:..... ماتن رحمہ اللہ نے انتہائی ادب واحترام کے پیش نظر یہ لفظ منتخب کیا ہے کیونکہ لفظ کے معنی ہیں (**الرمی**) ''پھینکنا'' جس میں بے ادبی کا شائبہ تھا اس لئے انہوں نے قرآنی الفاظ کو نظم کہا جس کے معنی ہیں **جمع اللؤلؤ فی السلك** ''موتیوں کو لڑی میں پرونا'' یہ بہترین اطلاق ہے کیونکہ مفاہیم قرآن کے موتیوں کو الفاظ کی لڑی میں پرو دیا گیا ہے۔

نکتہ:..... نظم سے کلام لفظی کی طرف اشارہ ہے جو حادث ہے اور معنیٰ سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے جو قدیم ہے۔ قرآن اللہ تعالیٰ کی صفات اوامر اور نواہی پر مشتمل ہے اور وہ قدیم ہے۔

قوله: وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامهما

ماتن رحمہ اللہ نظم اور معنی کی تقسیم فرمارہے ہیں کیونکہ شریعت کے تمام احکام کی خواہ وہ حلت سے متعلق ہوں یا حرمت سے متعلق ہوں اسی وقت معرفت حاصل ہوسکتی ہے جب ہمیں کتاب اللہ کی تقسیم معلوم ہو۔ اقسام کہنا درست نہیں کیونکہ اوسام کے تحت کچھ نہیں ہوتا جبکہ یہاں پر تقسیم کے تحت متعدد اقسام ہیں۔ صیغہ تثنیہ (**اقسامهما**) لاکر دوبار تنبیہ کردی کہ یہ تقسیمات نظم اور معنی دونوں کی ہیں۔ تقسیم میں لفظ کی رعایت اس حیثیت سے ہے کہ وہ معنی پر دلالت کرے۔

قوله: وذالک اربعة

تقسیمات اربعۃ میں سہل ضبط کی خاطر وجہ حصر بیان کرنا زیادہ مناسب ہے۔

وجہ حصر:

کتاب اللہ میں یا تو معنی سے بحث ہوگی یا نہیں اگر معنی سے بحث ہوگی تو یہ تقسیم اربع ہے اگر لفظ سے بحث ہو تو حیثیات کا اعتبار ہوگا جو تین ہیں یا تو لفظ سے بحث معنی موضوع لہ میں

استعمال کے اعتبار سے ہوگی یا ظہور اور خفاء معنی کے اعتبار سے، اگر استعمال کے اعتبار سے ہو تو تقسیم ثالث ہے ورنہ اگر بحث ظہور وخفاء کے اعتبار سے ہو تو تقسیم اول۔ دلالت کے اعتبار سے ہو تو تقسیم ثانی بھر ہر تقسیم کی کئی قسمیں ہیں جن کا بیان بالترتیب آگے آرہا ہے۔

قوله: الاول فی وجوه النظم صیغة ولغة

پہلی تقسیم نظم کی باعتبار وضع اقسام وانواع کے بیان میں ہے کہ لفظ ایک معنی کے لئے وضع ہوا ہے یا کثیر معانی کیلئے۔ صیغہ اور لغت کنایہ ہیں وضع سے۔

اشکال:..... لغت مادہ اور ھیئت دونوں پر مشتمل ہے جبکہ صیغہ فقط ہیئت کو کہتے ہیں جبکہ لغت دونوں کو شامل ہے تو صیغہ کو کیوں ذکر کیا؟

جواب:..... یہاں صیغہ کو لغت کے مقابل ذکر کیا ہے اس لئے اب لغت سے فقط مادہ اور صیغہ سے فقط ہیئت مراد ہوگی۔

اعتراض:..... لغت صیغہ کیلئے اصل واساس ہے اور اصل مقدم ہوتا ہے۔ صیغہ کو مقدم کیوں کیا گیا ہے؟

جواب:..... یہاں مقصود اصل اساس اور فرع نہیں۔ بلکہ ہماری بحث عموم مخصوص سے ہے اور صیغہ کا تعلق لغت سے زیادہ عموم وخصوص سے ہے اس لئے اسے مقدم کر دیا گیا۔

قوله: وهی اربعة الخاص والعام والمشترک والمؤول

تقسیم اول کی چار اقسام ہیں جن میں وجہ حصر یہ ہے۔

اقسام اربعہ کا بیان بطریق وجہ حصر

لفظ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ معنی واحد پر دلالت کرے گا یا معانی کثیرہ پر، اگر لفظ معنی واحد پر دلالت کرے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو دلالت علی سبیل الانفراد عن الافراد ہوگی یا مع الاشتراک بین الافراد، اگر اول ہے تو خاص، ثانی ہے تو عام ہے۔ اسی طرح اگر لفظ کی دلالت

معانی کثیرہ پر ہے تو یا معانی متعددہ میں سے ایک کو بطریق تاویل ترجیح دی جائے گی یا نہیں، اگر کسی معنی کو ترجیح حاصل نہیں ہے تو مشترک ہے، ورنہ مؤول ہے۔

قوله: والثانی فی وجوه البیان بذلک النظم

دوسری تقسیم نظم کے بیان کے طریقوں پر مشتمل ہے یعنی یہ دیکھا جاتا ہے کہ لفظ اپنے معنی پر ظہور معنی کے اعتبار سے دلالت کر رہا ہے یا خفائے معنی کے ساتھ اور یہ کہ لفظ کا معنی ظاہر کب اور کیسے اور مخفی کب اور کس طرح ہوتا ہے نیز اگر معنی میں خفا ہے تو یہ خفا ادنی تامل سے رفع ہوسکتا ہے یا نہیں۔

قوله: وهی اربعة ایضاً الظاهر والنص والمفسر والمحکم

تقسیم ثانی میں دو امور ملحوظ ہیں (۱) ظہور معنی اور (۲) خفائے معنی پھر باعتبار ظہور معنی چار اقسام ہیں اسی طرح باعتبار خفائے معنی بھی چار ہی قسمیں ہیں جیسا کہ ماتن فرما رہے ہیں۔

قوله: ولهذه الا ربعة اربعة تقا بلها

ظہور معنی کی اقسام اربعہ کے درمیان وجہ حصر

اگر لفظ کا معنی ظاہر ہے تو دیکھا جائے گا کہ اسمیں تاویل کا احتمال ہے یا نہیں۔ اگر تاویل کا احتمال ہے تو دو صورتیں ہیں: لفظ کے معنی کا ظہور نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا کسی اور عارض کی بناء پر اگر اول ہے تو ظاہر، ثانی ہے تو نص ہے۔ اسی طرح اگر تاویل کا احتمال نہیں تو پھر دو حال ہیں یا تو نسخ کو قبول کرلے گا یا نہیں، اگر نسخ کو قبول کرے تو مفسر ہے، ورنہ محکم ہے۔

نکتہ:...... تقسیم اول کی جملہ اقسام میں باہم تقابل تھا کہ جو خاص ہے وہ عام نہیں اور جو مشترک ہے وہ مؤول نہیں مگر تقسیم ثانی کی ان چار اقسام میں کوئی تباین نہیں بلکہ ادنیٰ اعلیٰ میں پایا جاتا ہے اس لئے ان کے مقابل مزید چار اقسام ہیں

خفائے معنی کے اعتبار سے اقسام کی وجہ حصر

اگر لفظ کے معنی میں خفاء ہے تو یہ خفا، یا تو کسی عارض کی بناء پر ہوگا یا نفس صیغہ کی وجہ سے اگر خفاء عارض کی وجہ سے ہو تو وہ خفی ہے ورنہ دیکھا جائے گا خفاء تامل سے دور ہوسکتا ہے یا نہیں

اگر خفاء تامل سے دور ہو جائے تو یہ مشکل ہے۔ اگر خفاء تامل سے دور نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو شارع کی طرف سے بیان کی امید و توقع ہوگی یا نہیں، اگر اول ہے تو مجمل اور ثانی ہے تو متشابہ ہے۔

نکتہ:.....ظاہر کے مقابل خفی، نص کے مقابل مشکل، مفسر کے مقابل مجمل اور محکم کے مقابل متشابہ ہے فافہم۔

قوله: والثالث فی وجوه استعمال ذلک النظم

تقسیم ثالث میں لفظ کا استعمال ملحوظ ہے کہ آیا لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے یا نہیں نیز اگر موضوع لہ میں مستعمل ہے تو کس حیثیت سے ہے؟ انکشاف معنی کے ساتھ ہے یا استتار معنی کے ساتھ۔

قوله: وهی اربعة ایضاً الحقیقة والمجاز والصریح والکنایة

ان چاروں اقسام میں وجہ حصر یہ بیان کی گئی ہے کہ دیکھا جائے گا کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا نہیں اگر اول ہے تو حقیقت، ثانی ہے تو مجاز ہے پھر خواہ لفظ حقیقت ہو یا مجاز دو حال سے خالی نہیں یا انکشاف معنی کے ساتھ استعمال ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو صریح اور ثانی ہے تو کنایہ ہے۔

نکتہ:.....چونکہ صریح اور کنایہ کا تعلق حقیقت اور مجاز دونوں سے ہے اس لئے اصولیین نے یہاں دو طریقے اور اپنائے ہیں

(۱) علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کا اسلوب:.....انہوں نے تقسیم ثالث کا عنوان دو جزوں پر مشتمل کر رکھا ہے: (القسم الثالث فی وجوہ استعمال ذالک النظم وجریانہ فی باب البیاں) حقیقت اور مجاز کا تعلق وجوہ استعمال سے اور صریح و کنایہ کا تعلق جریان فی باب البیان سے ہے۔

(۲) صاحب توضیح کا اسلوب:..... انہوں نے تقسیم ثالث کی اولاً دو قسمیں بنائی

ہیں (۱) حقیقت اور (۲) مجاز، پھر صریح اور کنایہ کو حقیقت ومجاز کی قسم قرار دیا ہے
یہی زیادہ بہتر ہے، جس طرح وجہ حصر سے واضح ہے۔

قوله : والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد

تقسیم رابع ان طریقوں کے بیان میں ہے جن کے ذریعہ مجتہد ومستدل نظم کی مراد
سے واقف ہوتا ہے

قوله : وهى اربعة ايضاً الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه

وجہ حصر:

مستدل کے استدلال کی دو ہی صورتیں ہیں یا وہ نظم سے استدلال کرے گا یا معنی سے
اگر مستدل کا استدلال نظم سے ہو تو دیکھا جائے گا، اگر نظم اسی لئے چلایا گیا ہے "صراحتاً نظم کی
عبارت سے استدلال ہے" تو یہ عبارت النص ہے، ورنہ اشارۃ النص، اگر استدلال معنی
سے ہو تو دو صورتیں ہیں: اگر یہ لغت کے اعتبار اسی نظم کا مفہوم ہے تو دلالت النص، ورنہ اقتضاء
النص ہے۔

قوله : وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل

ماتن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نظم کی بنیادی طور پر تو یہی چار تقسیمات ہیں جن سے آگے
چل کر کل بیس قسمیں حاصل ہوتی ہیں سہل ضبط کے لئے خاکہ ملاحظہ فرمائیے
اصولیین کے ہاں مبحث فیہ بھی یہی اقسام ہیں۔ مگر ایک پانچویں تقسیم بھی بتائی گئی ہے
جس کا تعلق مذکورہ بیس میں سے ہر قسم کے ساتھ ہے:

قوله : وهواربعة ايضامعرفة مواضعهاو معانيها وترتيبهاواحكامها

ہر قسم کا مختصر مطلب درج ذیل ہے

(۱) معرفۃ مواضع نظم: اس سے مراد ہے اقسام مذکورہ کے مواد اشتقاق ''لغوی معنیٰ'' کا جاننا۔
(۲) معرفۃ معانی نظم: اس سے مراد ہے اقسام مذکورہ کی مفہومات اصطلاحیہ
''اصطلاحی معنیٰ کا جاننا''
(۳) معرفۃ ترتیب نظم: اس سے مراد ہے کہ اگر ایک تقسیم کی اقسام میں تعارض ہو تو کس کو مقدم اور
کسے مؤخر کیا جاتا ہے۔
(۴) معرفت احکام نظم: نظم کے احکام تین طرح کے ہیں قطعی، ظنی اور واجب التوقف۔
جب ہر تقسیم کی ہر قسم کے ساتھ ان چاروں اقسام کو ملایا جائے تو کل اسی قسمیں حاصل ہوں گی
[20x4= 80]۔

اشکال:..... اگر یہ بھی نظم قرآن کی تقسیم ہے تو جمہور نے اسے ذکر کیوں نہیں کیا؟
جواب:..... یہ قرآن کی تقسیم نہیں بلکہ اقسام قرآن کے ناموں ''اسامی'' کی تقسیم ہے اس لئے
جمہور نے اس سے صرف نظر کیا ہے۔
اشکال:..... صاحب کتاب رحمہ اللہ نے جمہور کا اتباع کیوں نہیں کیا اس تقسیم کے ذکر کی کیا وجہ
ہے؟
جواب:..... صاحب کتاب اصول میں امام الاصول علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے متبع ہیں
اسی لئے ان کی طرح سے اسے ذکر کیا ہے۔
نکتہ:..... یہ حقیقت ہے کہ مصنف رحمہ اللہ علامہ نے بزدوی رحمہ اللہ کی کامل اتباع نہیں
ذکر کی کیا وجہ ہے؟
جواب:..... صاحب کتاب اصول میں امام الاصول علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے متبع ہیں
اسی لئے ان کی طرح سے اسے ذکر کیا ہے۔
نکتہ:..... یہ حقیقت ہے کہ مصنف اللہ علامہ بزدوی رحمہ اللہ کا مامل اتباع نہیں کر سکے کیونکہ انہوں
نے تو پوری کتاب میں ہر قسم کے بیان میں ان چاروں قسموں کا مکمل التزام کیا ہے تاہم مصنف

رحمہ اللہ نے معانی اور احکام ذکر کیے ہیں ترتیب بھی کہیں کہیں ہے اور کہیں نہیں مگر مواضع کو پوری کتاب میں کہیں بھی ذکر نہیں کیا ہے۔

خاص کی بحث

قوله : أما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد

خاص کی اصطلاحی تعریف

كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد ۔

ترجمہ: خاص ہر وہ لفظ ہے جس کو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو علی الانفراد **فوائد قیود**

لفظ:..... بمنزلہ جنس کے ہے۔ وضع یہ قید احترازی ہے اس سے لفظ مہمل نکل گیا۔ معلوم سے مراد اگر (معلوم المراد) ہے تو اس سے مشترک نکل جائیگا۔ اس لئے کہ اس کی مراد معلوم نہیں ہوتی اور اگر اس سے مراد (معلوم البیان ہے) تو پھر یہ قید احترازی نہیں ہوئی بلکہ علی الانفراد کی قید سے مشترک نکل جائیگا۔

نکتہ:..... علی الانفراد کی قید مشترک اور عام سب سے احتراز کیلئے ہے بایں طور کہ مشترک میں دوسرے معانی پائے جاتے ہیں جبکہ عام میں تو افراد بھی ہوتے ہیں۔

وهو اما أن يكون خصوص الجنس أو خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد

خاص کی تقسیم

خاص کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) خصوص الجنس (۲) خصوص النوع (۳) خصوص العین

ہر قسم کی مختصر وضاحت

خصوص الجنس :

خصوص الجنس کا مطلب یہ ہے کہ معنیٰ کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ جن افراد پر صادق آتی ہے وہ متعدد ہوں جیسے انسان اس کے تحت رجل اور امرأۃ دونوں داخل ہیں اور دونوں کے اغراض بھی مختلف ہیں۔

خصوص النوع:

خصوص النوع کا مطلب یہ ہے کہ معنیٰ کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ جن افراد پر صادق آتی ہے وہ متعدد ہوں جیسے رجل اس کا اطلاق ایسے افراد پر ہوتا ہے جن سب کی غرض ایک ہے۔

خصوص العین :

خصوص العین کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص معین کیلئے ہو اور معنی کے اعتبار سے ذات مخصوص پر دلالت کرتا ہو جیسے زید ''شخص معلوم کا علم ہے''

نوع اور جنس کی تعریف میں مناطقہ اور فقہاء کا اختلاف

مناسب ہے کہ تعریفیں ذکر کرنے سے قبل اس اختلاف کی وجہ اور اس کا مبنیٰ تحریر کر دیا جائے جو یہ ہے کہ مناطقہ حضرات کا مبحث کسی شئی کی کنہ اور حقیقت ہے
لہذا وہ تعریف میں اسی کو مدنظر رکھتے ہیں۔ جبکہ علمائے فقہ شئی کی اغراض کو زیر بحث لاتے ہیں
بنابریں وہ تعریف میں بھی اغراض کا لحاظ کرتے ہیں۔

مناطقہ کی تعریف جنس

كلي مقول على كثير ين مختلفين بالحقائق دون الا غراض

اصولیین کی تعریف جنس

کلی مقول علیٰ کثیر ین مختلفین بالا غراض دون الحقائق

مناطقہ کی تعریف نوع

کلی مقول علی کثیر ین متفقین بالحقائق دون الاغراض

اصولیین کی تعریف نوع

کلی مقول علی کثیر ین متفقین بالا غراض دون الحقائق

ثمرہ..... تعریفوں کے اسی اختلاف کی بناء پر آپ دیکھیں گے کہ بہت سی کلیاں جو مناطقہ کے ہاں نوع ہیں وہ اصولیین کے ہاں جنس ہوں گی اور اسی طرح بہت سی کلیاں جو اصولیین کے ہاں من قبیل النوع ہیں وہ مناطقہ کے نزدیک اجناس کے زمرے میں شامل ہیں۔

نکتہ:..... صاحب کتاب نے تقسیم کے مقسم کی طرف ضمیر لوٹائی ہے جس کا مرجع سرسری نظر میں (خاص) ہی محسوس ہوتا ہے اسی بناء پر صرف عرف میں یہی کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ خاص کی تقسیم ہے جبکہ درحقیقت ضمیر کا مرجع خاص نہیں بلکہ وہ مفہوم ہے جس کا ذکر خاص کی تعریف کے تحت ضمناً ہو چکا الغرض یہ خصوص کی تقسیم ہے جس طرح کہ اقسام کے ناموں سے بھی ظاہر ہے۔

قولہ : وحکمہ ان یتناول المخصوص
قطعاً ولا یحتمل البیان لکونہ بیناً

خاص کا حکم:۔

خاص کا حکم یہ ہے کہ یہ مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔ اور غیر کا احتمال نہیں رکھتا مثلاً عمرو شاعر جب سے صرف عمر اور شاعر ہی مفہوم ہونگے کیونکہ دونوں خاص ہیں۔ دوسرا کوئی معنی مثلاً زید بکر یا علم، خطابت وغیرہ اس کا اس میں کوئی شائبہ نہیں ہے۔

خاص کا دوسرا حکم یہ ہے کہ یہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا، کیونکہ یہ خود واضح ہوتا ہے۔ بیان سے مراد بیان تفسیر ہے باقی رہا بیان تقریر و بیان تبدیل و تغییر تو یہ ان کا احتمال رکھتا ہے۔

تفریعات (خاص کے حکم ثانی پر)

مصنفؒ نے اس پر چار تفریعات اٹھائی ہیں کہ خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا۔

قوله : فلا يجوز الحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض.

(۱) پہلی تفریع

امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تعدیل ارکان فرض ہے اور وہ حدیث اعرابی سے استدلال کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ قرآن پاک میں حکم ہے **(اركعو واسجدو ..... الخ)** رکوع اور سجدہ دونوں لفظ خاص ہیں ایک معنیٰ معلوم کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ رکوع کا معنیٰ ہے **(انحناء عن القيام)** اور سجدے کا معنیٰ ہے **(وضع الجبهة على الارض)**۔ خاص چونکہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے یہ حدیث خاص کے لئے بیان نہیں بن سکتی۔

اگر ہم اس حدیث کے ذریعے تعدیل کو رکوع اور سجود کے حکم کے ساتھ بطور فرض کے لاحق کریںگے تو خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کے حکم خاص میں زیادتی کا ارتکاب لازم آئے گا اور یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ خبر واحد کے ذریعہ خاص یعنی کتاب اللہ میں زیادتی جائز نہیں۔ لہذا جو کتاب اللہ سے ثابت ہے "یعنی نفس سجدہ اور رکوع" اسے ہم کہیں گے کہ وہ فرض ہے اور جو سنت سے ثابت ہے (یعنی تعدیل ارکان وغیرہ) اسے ہم کہیں گے کہ وہ واجب ہے۔

قوله : وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية فی آية الوضوء

(۲)دوسری تفریع

ہمارے نزدیک وضو میں ولاء، ترتیب، تسمیہ اور نیت کی شرط لگانا باطل ہے بلکہ یہ چیزیں سنت ہیں۔

جب کہ امام مالک ؒ فرماتے ہیں کہ ولاء یعنی اعضاء کو اس طرح دھونا کہ ایک عضو خشک نہ ہونے پائے کہ دوسرا عضو دھو ڈالے یہ شرط ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دوام کیا۔ امام شافعی ؒ فرماتے ہیں کہ نیت اور ترتیب شرط ہے ترتیب کیلئے ان کی دلیل یہ حدیث ہے **لا یقبل اللّٰہ صلوٰۃ امرأ.....** الخ یعنی اللہ تعالیٰ اس شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جو اعضاء کے دھونے میں ترتیب کا لحاظ نہ کرے او کما قال علیہ السلام۔ اور نیت کیلئے یہ حدیث ہے **انما الا عمال بالنیات** یعنی تمام اعمال کی صحت کا دارومدار نیتوں پر ہے۔

اہل ظواہر کہتے ہیں کہ وضو کیلئے تسمیہ شرط ہے دلیل یہ ہے کہ **(لا وضو لمن لم یسم**

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں وضو میں غسل اور مسح کا حکم دیا ہے **کما قال اللّٰہ تعالیٰ تبارك وتعالیٰ اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوهكم وأیدیكم الی المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الی الكعبين**

اور یہ دونوں لفظ یعنی (غسل) اور (مسح) خاص ہیں معنی معلوم کیلئے وضع کیے گئے ہیں۔

اگر ہم اس کے ساتھ ساتھ ان چاروں چیزوں کی شرط لگائیں تو یہ ان کے لئے بیان تو بن نہیں سکتے اس لئے کہ وہ تو خود بین بنفسہ ہے۔ اس سے کتاب اللہ کا نسخ لازم آیگا اور کتاب اللہ کا نسخ کرنا خبر واحد سے جائز نہیں ہے۔ لہذا ہم نے کہا جو کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ یعنی غسل اعضاء اور مسح وہ فرض ہے اور جو کچھ حدیث سے ثابت ہے یعنی ولاء ترتیب اور تسمیہ وغیرہ وہ سنت ہے بالاجماع۔

قوله : والطهارة فی ایة الطواف

تیسری تفریع:

امام شافعیؒ کے نزدیک بیت اللہ شریف کے طواف میں وضو شرط ہے۔دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیت اللہ شریف کا طواف کرنا نماز ہے،اور جس طرح نماز بغیر وضو کے صحیح نہیں اسی طرح طواف بھی بغیر وضو کے صحیح نہیں ہوگا۔الفاظ حدیث یہ ہے **الطواف بالبیت صلوٰۃ**

احناف کی دلیل:..... ہم کہتے ہیں کہ کلام پاک میں ولیطفوا کے الفاظ ہیں کا مادۂ اشتقاق طواف لفظ خاص ہے جس کا معنی گھومنا ہے اور حرم کعبہ کے اردگرد چکر لگانا۔اگر ہم اس خاص میں طہارت کی شرط لگائیں تو یہ اس کے لئے بیان تو بن نہیں سکتا کیونکہ وہ بین بنفسہ ہے بلکہ اس کا منسوخ ہونا لازم آیگا اور یہ جائز نہیں ہے۔لہذا ہم نے کہا کہ نفس طواف تو فرض ہے لیکن طواف کے موقع پر طہارت واجب ہے۔

وجوب کا ثمرہ یہ ہے کہ اس کے چھوڑنے سے طواف کرنے والے پر دم واجب ہوتا ہے۔

قوله : والتاویل بالاطهار فی آیة التربص

چوتھی تفریع:

قرآن کریم میں مطلقہ کی عدت کے بیان میں ثلاثۃ قروء کے الفاظ آئے ہیں امام شافعیؒ کے نزدیک قروء سے مراد طہر ہے ان کی دلیل یہ آیت ہے۔**فطلقو هن لعدتهن** کہ اس میں لام وقت کیلئے ہے طلاق کا وقت تو بالاتفاق طہر ہے تو عدت کا وقت بھی طہر ہونا چاہیئے۔امام صاحب رحمہ اللہ اور جمیع احناف فرماتے ہیں کہ قروء سے مراد حیض ہے۔

ہماری دلیل آیت قرآنی (**والمطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**) میں مذکور لفظ ثلاثۃ ہے کہ یہ خاص لفظ ہے اور معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ ہے مافوق الاثنین اور مادون الاربعۃ اس لفظ خاص میں زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں ہے جب کہ اگر ہم

طہر مراد لیں تو یا زیادتی ہوگی یا کمی ہوگی اس لئے کہ جس طہر میں طلاق دی ہے اگر ہم اس کو شمار نہ کریں تو زیادتی ہوگی لہ یعنی طہر مستقل اور طہر کا کچھ حصہ وہ ہے جس میں طلاق دی گئی اگر ہم اس طہر کو شمار کرتے ہیں تو ثلاثۃ کے لفظ خاص پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ ظاہر ہے کہ جس طہر میں طلاق دی ہے اس کا کچھ نہ کچھ حصہ گذر ہی گیا ہے دونوں صورتیں خرابیوں کو مستلزم ہیں اول کی صورت میں عورت پر عدت کو طویل کرنا لازم آتا ہے جبکہ دوسری صورت میں کتاب اللہ کے خاص ثلاثۃ کے **مقتضیٰ** پر عدم عمل لازم آتا ہے پس معلوم ہوا کہ قروء سے طہر مراد لینا درست نہیں ہے، اس لئے حیض مراد لیا جائے گا کیونکہ اگر قروء سے حیض مراد لیں تو ثلاثہ سے کم ہوگا نہ زیادہ۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ پر اعتراض کرنے کے لئے لفظ ثلاثہ کی ضرورت نہیں بلکہ یہ اعتراض تو لفظ قروء سے بھی ہوسکتا ہے اس لئے کہ ثلاثۃ جمع کا لفظ ہے اور اقل جمع تین ہوتا ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے اور اس لئے کہ بعض اوقات جمع کا اطلاق تین سے کم پر بھی کیا جاتا ہے۔ **جیسے الحج اشھر معلومات** یہاں اشہر صیغہ جمع ہے حالانکہ حج کے مہینے تین نہیں بلکہ دو مہینے اور دس دن ہیں۔

امام شافعی کو جواب:..... امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ (**لعدتھن**) میں لام وقت کیلئے نہیں بلکہ لام تعلیل کیلئے ہے۔ یعنی ان کو طلاق دو اس طریقے سے کہ ان کے لئے عدت کا گزارنا بآسانی ممکن ہو۔ اور یہ اس طرح ہوگا کہ ایسے طہر میں طلاق دی جائے کہ جس میں وطی نہ کی ہو کیونکہ اگر ایسے طہر میں طلاق دے کہ جس میں وطی کی ہے تو پتہ نہیں چلے گا کہ یہ حاملہ ہے یا نہیں اور اس کی عدت وضع حمل ہے یا تین قروء اور عدت کا شمار مشکل ہو جائے گا، اسی طرح حیض میں بھی طلاق نہ دی جائے۔

قوله : ومحللية الزوج الثانى بحديث العسيلة لابقوله حتى تنكح زوجاً غيره۔

امام شافعی کی طرف سے ہم پر دو اعتراض ہوتے ہیں۔

(۱) مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدے اور وہ حلالہ کرنے کے بعد دوبارہ پہلے شوہر کیساتھ نکاح کرے تو بالاتفاق وہ تین طلاقوں کا مالک ہو جائیگا۔ لیکن اگر پہلے شوہر نے ایک یا دو طلاقیں دیدیں اور حلالے کے بعد دوبارہ اس کے ساتھ نکاح ہوا۔ تو امام محمد اور امام شافعی رحمہا اللہ کے نزدیک تین طلاقوں میں سے جو بچ گئی ہیں۔ زوج اول کو صرف انہیں کا اختیار ہوگا اور امام ابوحنیفہ اور امام یوسفؒ کے نزدیک اسے تین طلاقوں کا اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ زوج ثانی نے اس عورت کو زوج اول کیلئے نئے سرے سے حلال کر دیا ہے یعنی حل جدید کیساتھ حلال کر دیا۔ لہٰذا پہلے نکاح میں جو طلاق ہوئی تھی اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

تمہیدی کلمات کے بعد اب اصل اعتراض کی طرف آیئے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس پر اعتراض کیا کہ حلالہ کے بارے میں جو آیت ہے۔ **فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرهٗ**

اس میں لفظ حتی خاص ہے غایت اور انتہاء کے معنی کے ساتھ یعنی اس سے اتنا معلوم ہوا کہ زوج ثانی کیساتھ نکاح کرنے سے پہلی والی حرمت ختم ہو جائے گی لیکن اس سے یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ عورت زوج اول کیلئے حل جدید کیساتھ حلال ہوگی۔ تو جس صورت میں مغیا پایا جاتا ہے یعنی تین طلاقیں جب اس میں زوج ثانی زوج اول کے لئے بالاتفاق محلل نہیں بن سکتا تو جہاں مغیا نہیں پایا جاتا وہاں وہ کیسے محلل بنے گا۔

<u>**اعتراض مذکور کا احناف کی طرف سے جواب**</u> :..... امام ابوحنیفہ کی طرف سے مصنفؒ نے یہ جواب دیا کہ زوج ثانی کے محلل ہونے کو ہم (**حتی تنکح**) سے ثابت نہیں کرتے بلکہ ہم اس کو حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں۔ یہ حدیث مشہور ہے اور اس حدیث سے امام شافعی بھی حلالے کے لئے وطی کی شرط کو ثابت کرتے ہیں تو ہم نے کہا کہ اس حدیث کی دلالۃ النص سے وطی کی شرط ثابت ہوتی ہے اسی طرح اس کے اشارۃ النص سے زوج ثانی کا محلل ہونا ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امراۃ رفاعۃؓ سے یہ نہیں کہا

کہ ان تنتهی حرمتك ''اگر تو چاہے کہ تیری زوج اول سے حرمت ختم ہو'' بلکہ یوں فرمایا ان تعودی (اگر تو چاہے کہ واپس زوج اول کے پاس لوٹ جائے'' اور عود کا معنی ہوتا ہے پہلی حالت کی طرف لوٹنا اور پہلی حالت میں زوج اول کے لئے تین طلاقوں کا اختیار ثابت تھا تو اب بھی ثابت ہوگا۔

الغرض جب اس نص سے اس صورت میں حل ثابت ہو جاتا ہے جہاں حل کا کوئی وجود نہیں ہے کیونکہ حضرت رفاعۃ رضی اللہ عنہ نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دی تھیں۔ اور طلاق مغلظ کے بعد حل کا کوئی وجود نہیں رہتا تو اس صورت میں تو حل بطریقہ اولیٰ ثابت ہو جائیگا جہاں حل ناقص طریقے سے پایا جاتا ہے۔ کیونکہ یہاں پوری تین طلاقیں واقع نہیں ہوئیں۔

قولہ: وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا

امام شافعیؒ کی طرف سے ایک اور اعتراض ہوتا ہے۔

اس کے لئے بھی تمہید کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اگر چوری کرے اور چوری کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اور پھر چوری کا مال اسکے پاس موجود ہو تو بالاتفاق وہ مال اس سے واپس لیا جائیگا لیکن اگر اس کے پاس مال موجود نہ ہو تو پھر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خواہ مال خود ہلاک ہو اہو جیسے اصطلاح میں 'ھلاک'' کہتے ہیں یا چور نے ہلاک کر دیا ہو جسے اصطلاح میں (ہلاک) کہتے ہیں دونوں صورتوں میں اس سے ضمان لی جائیگی۔ لیکن ھلاک کی صورت میں امام صاحب کے نزدیک ضمان نہیں لی جائیگی ہاں امام صاحب سے ایک روایت ہے کہ اگر وہ مال جان بوجھ ہلاک کر دیا گیا ہو تو ضمان اس سے لی جائیگی۔ یہ روایت امام صاحب کے مایہ ناز شاگرد حضرت حسن بن زیادؒ کی ہے۔ امام صاحب کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مال کے اندر دو صفتیں ہیں۔ عصمت اور ملکیت۔ جس وقت چور چوری کرتا ہے تو اسکی چوری کرنے سے تھوڑی دیر پہلے مال مسروق کی عصمت مالک سے باطل ہو جاتی ہے اور وہ منتقل ہو جاتی ہے۔ اللہ

تعالیٰ کی طرف۔ گویا کہ چور نے جرم اللہ تعالیٰ کی عصمت میں کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کو ضمان اور جرمانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اب آیئے اصل اعتراض کی طرف۔

اعتراض:۔ پھر آپ یہ کیوں کہتے ہیں کہ اگر مال موجود ہو تو اس مال مسروق کو مالک کی طرف واپس کیا جائے گا؟

اعتراض مذکور کا احناف کی طرف سے جواب

اسکا جواب یہ ہے کہ اگر چہ مال کی عصمت باطل ہوگئی ہے لیکن مالکؒ کی ملکیت تو باقی ہے اسی وجہ سے اس کو واپس کرنا ضروری ہے۔

امام شافعیؒ کا اعتراض:۔ امام شافعیؒ اعتراض کرتے ہیں کہ چوری کے باب میں آیت سرقہ سے استدلال کیا جاتا ہے یعنی (السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما) سے اور فاقطعوا کا مادہ اشتقاق قطع لفظ خاص ہے جو معنیٰ معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی ہاتھ کو گھٹے سے جدا کرنا لیکن یہ لفظ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ مال کی عصمت مالک سے باطل ہوکر اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہوگئی۔ اگر تم ایسا کہتے ہو تو یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے

جواب:۔ اسکا جواب یہ ہے ہم عصمت کے باطل ہونے کیلئے استدلال (فاقطعوا) سے نہیں کرتے؟ بلکہ (جزاءً) سے کرتے ہیں۔ اس لئے کہ جزاء کا لفظ جب مطلقاً عقوبات کے بیان میں آتا ہے تو اس سے مراد وہ جزاء ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے واجب ہوئی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے یہ جزاء تب ہوگی جب یہ جرم اللہ تعالیٰ کی عصمت میں ہوا ہو۔ اس جواب کی ضمن میں چند اور نکات بھی بیان کئے گئے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں لفظ (جزاء) کو مطلق ذکر کیا گیا ہے تو جزاء سے مراد جزائے کامل ہوگی اور وہ صرف قطع ہے ضمان کی ضرورت نہیں ہے اور جزاء سے جزائے کامل مراد لینے کیلئے قاعدہ مسلمہ ہے المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد الکامل، اور مزید یہ کہ (جزاء مفعول مطلق ہے جزیٰ یجزی سے ہے اسکا معنیٰ ہے (کافی ہو جاتا) تو گویا کہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہی سزا کافی ہے ضمان کی کوئی ضرورت نہیں ہے اگر قطع ید

کے ساتھ ساتھ ضمان بھی واجب کر دی جائے تو (جزاء) بمعنی کفی کا ج مقتضی باطل ہو جائے گا۔
نکتہ:۔ چوتھی تفریع پر شوافع کی طرف سے وارد ہونے والے چند اعتراضات اوران کے جوابات ذکر کرنے کے بعد علامہ عبداللہ نسفیؒ خاص کے حکم پر پانچویں تفریع بیان کر رہے ہیں۔

قوله: وذالک صح ایقاع الطلاق بعد الخلع

پانچویں تفریع:۔ مصنفؒ خاص کے حکم پر پانچویں تفریع اٹھاتے ہیں اسکے لئے تمہید کی ضرورت ہے

تمہیدی کلمات:۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خلع نکاح کو فسخ کرتا ہے۔ لہذا خلع کے بعد طلاق واقع نہیں ہو سکتی، لیکن ہم کہتے ہیں کہ خلع فسخ نکاح نہیں ہے بلکہ دوسری طلاقوں کی طرح یہ بھی ایک طلاق ہے لہذا خلع کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے۔ ہمارا استدلال قرآن حکیم کی اس آیت سے ہے (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنكح زوجاً غیره الخ) اسلئے کہ یہاں پر پہلے فرمایا گیا (الطلاق مرتان) یعنی طلاق رجعی دو طلاقیں ہیں۔ اسکے بعد خلع کے مسئلے کو بیان فرمایا (فان خفتم الا یقیما حدود اللہ) تو یہاں سے معلوم ہوا کہ خلع میں عورت کا کام فدیہ دینا ہے اور مرد کا کام طلاق دینا ہے خلع کے بعد تیسری طلاق کو ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ خلع کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے۔

شوافع کا جواب:..... امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فان **طلقها** الخ کا تعلق الطلاق مرتان سے ہے اور درمیان میں خلع کا ذکر جملہ معترضہ ہے۔

ہماری طرف سے جواب:..... ہماری دلیل یہ ہے کہ **(فا)** لفظ خاص ہے یہ معنی مخصوص کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور وہ تعقیب ہے تو جب اس طلاق کو خلع کے بعد ذکر کیا گیا تو خلع کے بعد بھی طلاق جائز ہونی چاہیے۔

اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ اس طرح تو چار طلاقیں ہو جائینگی۔

جواب:..... خلع کوئی مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ یہ ان ہی دو طلاقوں کے ضمن میں ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے کہ طلاقیں دو ہیں خواہ وہ دونوں رجعی ہوں یا دونوں خلع کے

ضمن میں یعنی بائنہ ہوں پھران دو طلاقوں کے بعد اگر طلاق دیگا تو عورت اس کے لئے حلال نہیں رہیگی۔

اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ عدم احلال کا حکم صرف اسی طلاق کا ہو جو خلع کے بعد ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔

جواب:..... جواب یہ ہے کہ حلالہ کا حکم اس طلاق کا ہے جو دو طلاقوں کے بعد آئی ہو خواہ وہ دونوں طلاقیں خلع کے ضمن میں ہوں یا نہ ہوں۔

اعتراض:..... ایک اور اعتراض ہوتا ہے کہ یہاں سے لازم آتا ہے کہ خلع صرف دو طلاقوں کے بعد جائز ہے **فان خفتم** اسی پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ **فاء تعقیبیہ** ہے اور الطلاق مرتان کے بعد ہے **کما قال اللہ تعالیٰ فان خفتم الا یقیما حدود اللہ.....الخ**

جواب:..... جواب یہ ہے کہ ہم نے بتلا دیا کہ خلع کوئی مستقل طلاق نہیں ہے یہ ان دو طلاقوں کے ضمن میں بھی آسکتی ہے۔ اور ان کے بغیر بھی آسکتی ہے۔ مگر یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب ہم یہ کہیں کہ تسریح باحسان سے مراد ترک مراجعت ہے لیکن اگر **تسریح باحسان** سے تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو تو پھر **فان طلقها** اس کا بیان ہوگا اور خلع کے مسئلے کے ساتھ اس کا کچھ تعلق نہیں ہوگا۔ مزید تفصیل کتاب کے حاشیہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

قولہ : وجب مهر المثل بنفس العقد فی المفوضة

چھٹی تفریع:

وہ یہ ہے کہ عورت جو مفوضہ ہو یعنی جس کو اس کے ولی نے بغیر مہر کے کسی کے حوالے کر دیا ہو یا یہ کہہ دیا ہو کہ **فلا مهر لها** تو امام شافعیؒ کے نزدیک وطی کے بغیر اس کا مہر واجب نہیں ہوگا۔ لہٰذا اگر وطی سے پہلے دونوں میں سے ایک کا انتقال ہو گیا تو مفوضہ کے لئے مہر واجب نہیں ہوگا۔

ہمارے نزدیک مہر کا نفس وجوب صرف نکاح کرنے سے آجائیگا اور وجوب دو چیزوں سے آئیگا یا تو وطی سے یا موت سے۔

ہماری دلیل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے **(واحل لکم ماوراء ذالکم.....** الخ) یہاں پر (با) لفظ خاص ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی (الصاق) جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا بیویوں کو تلاش کرنا تمہارے مالوں سے ملصق ہونا چاہئے۔ بعض نے کہا کہ اگلا لفظ **تبتغوا** ہے جس کا مادہ اشتقاق **ابتغاء** لفظ خاص ہے اس کا معنی ہے طلب دونوں صورتوں میں معنی یہ بنتا ہے کہ عورتوں کو تلاش کرنا مہر سے ملصق ہونا چاہئے۔ اولاً تو مہر کو لفظوں میں ذکر کرے اگر ایسا نہیں کرتا تو کم از کم ذمے میں تو واجب ہونا چاہئے۔

نکتہ:.....لیکن یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ نکاح صحیح ہو اگر نکاح فاسد ہو تو بالاتفاق وطی سے مہر واجب ہوگا اسی طرح اگر عورت کو اجارہ یا متعہ کے ساتھ حاصل کرتا ہے تو بھی مہر واجب نہیں ہوگا۔

قوله : وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف الى العبد

ساتویں تفریع:

امام شافعیؒ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ جو چیز ثمن بننے کی صلاحیت رکھے وہ مہر بننے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے۔ ہمارے نزدیک اکثر کی کوئی مقدار نہیں لیکن اقل کی تعداد مقرر ہے جو دس درہم ہے ہم اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں **قد علمنا مافرضنا.... الخ** (فرض) لفظ خاص ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ ہے تقدیر اسی طرح فرضنا میں (نا) ضمیر متکلم بھی خاص ہے اور فرض کی اسناد متکلم کی طرف کرنا بھی خاص ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالی کے علم میں مہر کی مقدار مقرر ہے البتہ اس مقدار متعینہ میں اجمال تھا جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لا مہر اقل من عشرة دراهم میں بیان فرمایا۔

مزید دلائل احناف یہ ہیں کہ احناف اس کو قیاس کرتے ہیں قطع ید پر جب ہاتھ کاٹنے

کیلئے مال مسروقہ کی کم از کم دس درہم مالیت کی مقدار ضروری ہے تو بضع کے مالک بننے کیلئے بھی دس درہم ضروری ہونے چاہئیں۔ آگے صاحب کتاب نے وضاحت فرمائی ہے کہ (فرض) کے معنی کے ضمن میں جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے

وہ فقہاء کی اصطلاح میں ہے جبکہ لغت میں فرض کا معنیٰ ہے ایجاب اور قطع۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ایجاب والا معنی مراد ہے اور اس پر دو قرینے ہیں ایک تو یہ کہ فرض کو متعدی کیا علیٰ کے ذریعے سے کما قال تعالیٰ قد علمنا مافرضنا علیهم اور قاعدہ یہ ہے کہ فرض جب متعدی ہو علیٰ کے ساتھ تو اس سے ایجاب والا معنی مراد ہوتا ہے۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ ماملکت إیمانهم کا عطف (ازواجھم) پر ہے اور لونڈیوں کیلئے تو مہر ہے ہی نہیں بلکہ نفقہ ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں مراد یہ ہے کہ نفقہ واجب ہے بیویوں کے لئے بھی اور لونڈیوں کے لئے بھی۔ گویا قد علمنا ما فرضنا کا تعلق وجوب مہر سے نہیں بلکہ وجوب نفقہ سے ہے۔

<u>احناف کا جواب:</u>..... ہم جواب دیتے ہیں کہ علیٰ کے ذریعے سے اس وجہ سے متعدی ہے کہ فرض یہاں پر ایجاب کے معنیٰ کو متضمن ہے اور ملکت ایمانهم سے پہلے دوسرا فرضنا مقدر ہے تو پہلے فرضنا کا معنی ہے قدرنا اور دوسرے فرضنا کا معنیٰ ہے اوجنا۔

امر کی بحث

قوله : ومنه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيلالاستعلاء افعل

ماقبل سے ربط

خاص کی وہ اقسام جو شریعت میں بکثرت استعمال کی جاتی ہیں ان میں سے ایک قسم امر ہے اب ماتن رحمہ اللہ امر کی بحث کا آغاز فرمارہے ہیں۔

امر کی تعریف

قول القائل لغيره على سبيل الا ستعلاء افعل

قائل کا اپنے غیر کو استعلاء کے طریقے پر افعل کہنا۔

فوائد قیود

اس تعریف میں (**قول**) جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے (**على سبيل الا ستعلاء**) کی قید سے التماس اور دعا کو خارج کیا اور (**افعل**) کی قید سے نہی خارج ہوگیا کیونکہ اسمیں لاتفعل ہوتا ہے۔

(**افعل**) سے مراد وہ لفظ ہے جو معروف طریقے کے مطابق مضارع سے مشتق ہو شرط صرف یہ ہیکہ اس سے مقصود فعل کو لازم کرتا ہو۔ اور دوسرا یہ کہ کہنے والا اپنے آپ کو بڑا سمجھے۔

اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس امر سے اہل عربیت کی اصطلاح مراد ہے تو پھر علی سبیل الاستعلا کی قید لگانا درست نہیں کیونکہ ان کے نزدیک التماس اور دعا امر میں داخل ہے لہذا ان کو نکالنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اگر اس سے اصول فقہ والوں کی اصطلاح [illegible] ہونگے۔ تہدید سے مراد [illegible]

ہے کما قال اللہ تعالی اعملوا ماشئتم اور تعجیز سے مراد عاجز کردینا ہے **کقوله تعالیٰ فأتوا بسورة من مثله.....الخ**

جواب:..... ہم جواب دیتے ہیں کہ اس سے اہل اصول والا امر ہی مراد ہے لیکن اس میں مقصد صرف استعلا نہیں ہوتا بلکہ مراد ایسی استعلاء ہے جس میں مخاطب پر فعل کو لازم کرنا بھی ہوتا ہے اور یہ بات تہدید اور تعجیز میں نہیں پائی جاتی ہے۔

قوله : ويختص مراده بصيغة لازمة

تشریح عبارت

یعنی وجوب صیغہ امر کیساتھ خاص ہے۔ اور امر کا صیغہ وجوب کیساتھ خاص ہے یہاں سے مصنف اشتراک اور ترادف کی نفی کرنا چاہتے ہیں کیونکہ یہاں پر (با) مختص پر داخل ہے اس صورت میں معنی یہ ہوگا صیغہ امر صرف وجوب کے ساتھ خاص ہے اس سے اشترک کی نفی ہوجا ئے گی۔

اور **لا زمة** کا مطلب یہ ہوگا کہ وجوب صیغہ امر کیساتھ لازم ہے یعنی امر کی مراد جو کہ وجوب ہے وہ صیغے کے علاوہ کسی اور چیز سے سمجھ میں نہیں آتی تو یہ ترادف کی نفی ہوجائیگی یا **(با)** مختص بہ پر داخل ہے اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وجوب صیغے کے علاوہ کسی اور چیز سے سمجھ میں نہیں آتا تو یہ ترادف کی نفی ہوجائیگی پھر لا زمة سے مراد اگر **لازم اعم** ہو تو یہ بھی ترادف کی نفی ہوگی کیونکہ ملزوم تو لازم کے بغیر نہیں پایا جاسکتا ہے مگر لازم بغیر ملزوم کے پایا جاتا ہے تو اس صورت میں اشتراک کی نفی سمجھ میں نہیں آئیگی بہتر یہ ہے کہ لازم سے مراد لازم مساوی لیا جائے تو دونوں کی نفی ہوجائیگی۔

قوله : حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب

الشافعی

<u>امام شافعیؒ کا مذہب</u>:...... امام محمد بن ادریس الشافعیؒ کے نزدیک جیسے وجوب امر سے سمجھ میں آتا ہے اس طرح فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سمجھ میں آتا ہے مگر ہمارے نزدیک فقط فعل رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے وجوب سمجھ میں نہیں آتا ہے یہ اختلاف صرف ایسے افعال میں ہے جو نہ تو آپؐ سے سہواً ہوئے ہوں اور نہ طبعاً ہوئے ہوں اور نہ ہی آپ کیساتھ مخصوص ہوں۔ مثلاً وجوب تہجد وغیرہ کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے۔

<u>قولہ</u> : للمنع عن الوصال وخلع النعال

<u>احناف کی دلیل</u>:..... ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسلسل روزے رکھتے ہوئے دیکھ کر صحابہ نے بھی رکھنے شروع کردیئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا اور فرمایا کہ **ایکم مثلی یطعمنی ربی ویسقینی** ؟ تم میں سے کون میری طرح ہو سکتا ہے مجھے تو دوام صوم کے باوجود بھی اللہ رب العزۃ کھلاتا اور پلاتا ہے) مراد یہ تھی کہ تم صوم داؤدی پر عمل کرو میرے فعل کی اتباع تم پر واجب نہیں ہے۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز میں اپنے جوتے مبارک اتار دیئے تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی اتارنا شروع کردیئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم نے ایسا کیوں کیا اور اپ نزع نعل کی وجہ بھی بیان کردی کہ میرے جوتوں میں کوئی چیز لگی ہوئی تھی۔ اگر ایسا ہو تو تم بھی اتار دیا کرو ورنہ اتارنا ضروری نہیں ہے اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب کے لئے ہوتا آپ صحابہ رضی اللہ عنہم کو منع نہ فرماتے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ محض فعل نبیؐ بدون امر موجب وجوب نہیں ہے۔

<u>امام شافعیؒ کی دلیل</u>:.... امام شافعیؒ بھی علی سبیل التنزل کہتے ہیں کہ فعل اگرچہ بعینہ امر نہیں لیکن فائدہ دینے میں امر کی طرح ہے۔ دلیل یہ ہے کہ یوم خندق میں جب آپ صلی علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہوئیں تو جب آپؐ نے قضاء کی تو فرمایا **(صلوا کما رایتمونی اصلی)**

یعنی نماز اسی طرز پر ادا کر جس طرح تم مجھے دیکھ رہے ہو۔ اس میں آپ نے اپنی امت پر اپنے افعال کی اتباع کو واجب قرار دیا ہے۔

قوله : والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي

شوافع کو ہمارا جواب:...... جواب یہ ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب کا فائدہ دیتا تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو **صلوا كما رأيتمو نی ..... الخ** کہنے کی ضرورت پیش نہ آتی بلکہ صحابہؓ آپؐ کے فعل کو دیکھ کر ہی اس پر عمل پیرا ہو جاتے۔ معلوم ہوا کہ وجوب کا فائدہ **صلوا كما ...... الخ** یعنی قول (امر) سے حاصل ہوا ہے نہ کہ فعل سے۔

امام شافعی کی دلیل دیگر:...... کبھی امام شافعی علی سبیل الترقی کہتے ہیں کہ فعل بھی امر کی ایک قسم ہے دلیل یہ ہے کہ **وما امر فرعون بر شيد** میں فعل پر امر کا اطلاق ہوا ہے کیونکہ رشید فعل کی صفت بنتی ہے قول کی صفت نہیں بنتی۔ بلکہ قول کی صفت سدید ہوا کرتی ہے۔

قوله : سمّی الفعل به لأنه سببه

شوافع کو ہمارا جواب:...... جواب یہ ہے کہ امر سبب ہے اور فعل مسبب۔ اور یہ تسمیۃ المسبب باسم المسبب کی قبیل سے ہے۔ الغرض یہاں سبب بول کر مسبب مراد لیا ہے جب کہ ہم حقیقت کی بات کرتے ہیں اور آپ نے مجاز سے استدلال کیا ہے جو قابل قبول نہیں۔

قوله : وموجبه الوجوب لاالندب والاباحة والتوقف سواء كان بعد الحظر أو قبله لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص واستحقاق الوعيد لتاركه ولدلالة الاجماع والمعقول.

پھر مصنف رحمہ اللہ نے اشتراک کی نفی کی اور فرمایا کہ امر کا موجب صرف وجوب ہے اس میں بہت سے فقہاء کا اختلاف ہے

(۱) پہلا مذہب:...... بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کا موجب ندب ہے۔

قائلین ندب کی دلیل:.....یہ ہے کہ امر طلب کیلئے آتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ جانب فعل راجح ہوتا کہ طلب متحقق ہو سکے جس کا ادنی درجہ ندب ہے ان کا استدلال قرآن مجید میں اللہ تعالی کے اس فرمان سے ہے **فکا تبوھم ان علمتم فیھم خیراً** یعنی اگر تم اپنے غلاموں میں اچھائی "مال کتابت ادا کرنے کی صلاحیت" دیکھو تو انہیں مکاتب بنالو) ظاہر ہے کہ مکاتبت عبد واجب نہیں بلکہ مندوب و مستحب امر ہے۔

(۲) دوسرا مذہب:..... بعض کہتے ہیں اس کا موجب اباحت ہے

قائلین اباحت کی دلیل:.....طلب کا مطلب یہ ہے کہ اس کام کی اجازت ہے اور اس کا کرنا حرام نہیں ہے اور کسی فعل کی اجازت کا ادنی مرتبہ اباحت ہی ہے جیسے کہ اللہ کا فرمان (**واذا حللتم فاصطادوا.....الخ**)"یعنی جب تم احرام سے نکل جاؤ تو اب شکار کرو" ظاہر ہے کہ حجاج پر شکار کرنا واجب نہیں بلکہ فعل مباح ہے کوئی کرے تو گناہ نہیں اور نہ کرے تو بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

(۳) تیسرا مذہب:..... بعض لوگ کہتے ہیں کہ اسکا موجب توقف ہے اس لئے کہ امر سولہ معنی کے لئے استعمال ہوتا ہے جب تک کسی ایک معنی پر قرینہ نہ ہو اسوقت تک توقف کیا جائے گا۔

(۴) چوتھا مذہب:..... بعض لوگ کہتے ہیں کہ اگر امر ممانعت کے بعد ہو تو اباحت کے لئے ہوگا اور اگر ممانعت سے پہلے ہو تو وجوب کے لئے ہوگا دلیل یہ ہے

(**اذا حللتم فا صطادوا.....الخ**) وہ استدلال کرتے ہیں کہ پہلے اللہ تعالی نے محرم (حجاج) پر حالت احرام میں حرم کے اندر یا باہر شکار کو حرام کر دیا اور فرمایا (**فلا تقتلوا الصید وانتم حرم**) اس ممانعت کے بعد پھر امر فرمایا (**واذا حللتم فا صطادوا**) یعنی جب تم احرام سے فارغ ہو جاؤ تو شکار کرو

یہاں چونکہ امر اصطیاد کی ممانعت کے بعد ہے لہذا اباحت کیلئے ہوگا بصورت دیگر امر کا موجب وجوب ہی ہے۔

ان حضرات کی دلیل کورد کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ قرآن حکیم میں ممانعت کے بعد بھی امر وجوب کے لئے آیا ہے جیسے فرمایا **فاذ انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم .....الخ**

طرز استدلال یہ ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے چار مہینوں رجب، ذی الحجہ ذیقعدہ اور محرم الحرام میں قتال سے منع فرمایا اور اس ممانعت کے بعد امر قتال فرمایا جو بالاتفاق وجوب کے لئے ہے۔

باقی اباحت (**فاصطادوا**) سے سمجھ میں نہیں آتی بلکہ (**احل لكم الطيبات**" سے سمجھ میں آتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر شکار فرض ہوتا تو حرج لازم آتا حالانکہ شکار کی اجازت بندوں کے نفع کے لئے دی گئی ہے

آگے مصنفؒ احناف کی مذہب پر دلائل دے رہے ہیں۔

__پہلی دلیل__:.....امر وجوب کے لئے آتا ہے اس کے لئے پہلی دلیل یہ ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان (**وما كان لمومن ولا مومنة ...الخ**)اس آیت کا کامفہوم یہ ہے کہ جب اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کسی بات کا حکم دیں تو مومن کا قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ختم ہو جاتا اور اس پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جب امر وجوب کے لئے ہو

__دوسری دلیل__:.....قرآن حکیم میں ہے **فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يصيبهم فتنة أو عذاب اليم** یعنی جو لوگ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرکی خلاف ورزی کرتے ہیں انہیں دنیا میں آزمائش اور آخرت میں عذاب سے ڈرنا چاہئے۔ اس آیت میں رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرنے والوں کو وعید کا مستحق قرار دیا گیا ہے اور یہ وعید اسی وقت درست ہو سکتی ہے جب ہم کہیں کہ انہوں نے واجب کو چھوڑا ہے

اعتراض:.... کہ اس بات کی کیا دلیل ہے کہ اس آیت میں امر وجوب کے لئے ہے؟
جواب:..... ہم جواب دیتے ہیں کہ آیت کا مضمون اور سیاق بتاتا ہے کہ امر وجوب کے لئے ہے۔
دوسرا اعتراض:..... پھر اعتراض ہوتا ہے کہ اس آیت میں مخالفت سے انکاری مخالفت بھی تو مراد ہو سکتی ہے؟
جواب:.....ہم کہتے ہیں کہ عربوں کے ہاں مخالفت کا اطلاق ترک عمل پر ہوتا ہے کیونکہ یہ موافقت یعنی عمل کی ضد ہے۔

دلیل مذکور پر ایک قوی اعتراض:

مذکورہ دلیل (فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ...الخ) سے تو مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے یعنی اصول یہ ہے کہ دعویٰ دلیل پر موقوف ہوا کرتا ہے اور دلیل تسلیم کر نے سے دعوی کا ماننا لازم ہو جاتا ہے مگر مذکورہ آیت میں دلیل کا اثبات دعویٰ کے ماننے پر موقوف ہے وہ اس طور پر کہ دلیل میں امر مذکور ہے (فلیحذر) اور دلیل تب درست ہوگی جب ہم اس امر کو وجوب کیلئے مان لیں حالانکہ اسکے وجوب یا عدم وجوب میں خود کلام ہے جب دلیل ہی ثابت نہیں تو دعویٰ کیونکر ثابت ہوگا مصادرہ علی المطلوب کی وضاحت یہ ہے کہ دلیل تب درست ہوگی جب ہم دعویٰ (الامر للوجوب) تسلیم کرلیں حالانکہ اصل نزاع اسی دعویٰ میں ہے۔
جواب:....آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ **فلیحذر .....الخ** امر کے وجوب میں کلام ہے اس میں کوئی کلام اور خفاء نہیں بلکہ اس کا فقط وجوب کیلئے ہونا سیاق کلام سے ثابت ہے لہذا دلیل دعویٰ پر موقوف نہیں کہ مصادرہ علی المطوب لازم آتا ہو بلکہ دلیل ثابت ہے اور اثبات دلیل مستلزم ہے اثبات دعویٰ کو پس ہمارا دعویٰ بھی ثابت ہو گیا اور وہ ہے الامر للوجوب۔
تیسری دلیل:..... مصنف رحمہ اللہ نے امر کے وجوب کیلئے ہونے پر تیسری دلیل دلالت اجماع کو قرار دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ جب بھی کسی سے کوئی شئی طلب کی

جائے تو صیغہ امر کے ذریعہ طلب کی جائے کیونکہ مطالبہ کا کوئی اور طریقہ ہے۔ ہی نہیں جس طرح
ہم روزمرہ استعمال اور عرف میں مشاہدہ کرتے رہتے ہیں۔ اور طلب میں اصل کمال طلب ہے
جو وجوب ہی کے ذریعہ تحقق ہوسکتا ہے۔

نکتہ:..... یہ وہم نہ کیا جائے کہ امر کے وجوب کیلئے ہونے پر اجماع ہے، اکثر طلبہ اس مقام پر
دلالت اجماع کی بجائے (اجماع) کہہ دیا کرتے ہیں جو ایک بڑی غلطی ہے کیونکہ اگر اس امر پر
اجماع ہوتا کہ امر وجوب کے لئے ہے تو پھر اختلاف کیونکر ہوتا حالانکہ آپ چار مختلف
مذاہب مع الدلائل ملاحظہ کر چکے ہیں یاد رکھئے کہ اجماع تو اس بات پر ہے کہ طلب صیغہ امر سے
ہوگی اور اس کے واسطے سے دلالتا امر کا وجوب کیلئے ہونا معلوم ہے

چوتھی دلیل عقلی:..... عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امر صرف وجوب کے
لئے ہو، اس لئے کہ عام افعال کسی مخصوص معنے پر دلالت کرتے ہیں تو مناسب یہ ہے کہ صیغہ امر
بھی وجوب یعنی ایک مخصوص معنی کے لئے ہو۔

اور بعض لوگوں نے کہا کہ عقلی سلیل یہ ہے کہ جب آقا اپنے غلام کو کسی کام کا حکم دے ا
ور وہ نہ کرے تو وہ سزا کا مستحق ہوتا ہے اور وہ سزا کا مستحق اسوقت ہوگا جب امر وجوب کے لئے
ہو۔ کیونکہ کسی امر مندوب یا مستحب کا ترک موجب عتاب وعقاب نہیں ہوسکتا۔

قولہ: واذا اریدت به الاباحة أو الندب فقيل انه حقيقة لأ نه بعضه رقيل لا لأ نه جاوز اصله .

تشریح عبارت:

اور اگر امر سے اس کا معنی حقیقی یعنی وجوب ترک کر کے اباحت یا ندب کا معنے مراد لیا جا
ئے تو اس میں دو مذہب ہیں:

پہلا مذہب:..... بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ حقیقت سے ہوگا اس لئے کہ اباحت اور

ندب وجوب کا بعض ہیں اور کسی چیز کا بعض اس کی حقیقت قاصرہ ہوتا ہے کیونکہ وجوب کہتے ہیں
جواز فعل مع حرمت ترک کو اور اباحت کہتے ہیں جواز فعل مع جواز ترک کو اور ندب کہتے ہیں جواز
فعل مع رجحان الفعل کو مذہب علامہ فخر الاسلام علی بن محمد نسفی رحمہ اللہ کا ہے۔

دوسرا مذہب:.... بعض کہتے ہیں کہ جب امر اباحت یا ندب کے لئے استعمال ہوگا تو یہ مجاز ہوگا
کیونکہ یہ اپنی حقیقت اور اصل سے تجاوز کر گیا ہے اس لئے کہ وجوب کہتے ہیں جواز فعل مع حرمت
ترک کو جبکہ اباحت،، ندب دونوں میں جواز فعل کے ساتھ ساتھ جواز ترک ہوتا ہے اور جواز ترک
حرمت ترک سے متضاد و متجاوز ہے۔

خلاصہ کلام:

. خلاصہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے وجوب کی تعریف میں صرف جنس یعنی جواز فعل کو دیکھا
انہوں نے کہہ دیا یہ حقیقت ہے اور جن لوگوں نے جنس اور فصل دونوں کو دیکھا انہوں نے کہا کہ مجاز
ہے۔

امر مقتضی للتکرار یا محتمل للتکرار ہے یا نہیں

قوله: ولا يقتضى التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف أولم يكن

احناف کا مذہب:..... ہمارے نزدیک امر نہ تکرار کا تقاضا رکھتا ہے کہ بلانیت اس سے تکرار مفہوم
ہو اور نہ احتمال رکھتا ہے۔ کہ نیت اور ارادے کے بعد اس سے تکرار والا معنی سمجھا جائے
لہٰذا **اصلوا** کا معنی ہے ایک مرتبہ نماز پڑھو اسی طرح **صوموا** کا معنی ہے ایک مرتبہ روزہ
رکھو۔

شوافع کا مذہب:..... بعض شوافع اس بات کے قائل ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا

ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ہر امر تو تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے آیئے ان کے د

ملاحظہ فرمایئے:

جو لوگ کہتے ہیں کہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے ان کی دلیل اقرع بن حابس رضی اللہ تعالی والی حدیث ہے۔ کہ وہ اہل لسان میں سے تھے اس کے باوجود انہوں نے حج کے حکم سے تکرار سمجھ لیا۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ امر مثلاً اضرب ہے اطلب منك ضرباً کا اور ضربا نکرہ ہے اور نکرہ اگرچہ اثبات میں خاص ہوتا ہے مگر عموم کا احتمال رکھتا ہے لہذا جب کوئی قرینہ ہوگا تو اس کو عموم پر حمل کیا جائیگا۔

دونوں جماعتوں کے درمیان وجہ فرق

موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہو جاتا ہے اور محتمل نیت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔

شوافع کا تیسرا مذہب:..... بعض شوافع کا خیال ہے کہ اگر امر معلق بشرط ہو یا مخصوص بوصف ہو تو وہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

شوافع کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا (**وان كنتم جنباً فاطهروا**) کہ جب جنابت کی شرط پائی جائیگی تو طہارت کا حکم پایا جائیگا اور (**السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ... الخ**) جب سرقہ کا وصف پایا جائے گا تو قطع ید کا حکم بھی پایا جائے گا۔

مذہب احناف:.....لیکن ہمارے نزدیک امر خواہ معلق بشرط ہو یا مخصوص بالوصف ہو بہر صورت امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا۔

شوافع کی دلیل کا جواب:..... ہم کہتے ہیں کہ جب بھی جنابت اور سرقہ کا وصف پایا جائے گا تو **فاطهروا** اور **فاقطعوا** کا حکم الگ متوجہ ہوگا۔

اعتراض:.....اعتراض ہوتا ہے کہ جب آپ کے نزدیک امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو **طلقي نفسك** میں تین کی نیت کرنا کیسے صحیح ہو گیا۔

قوله : لکنه یقع علی اقل جنسه ریحتمل کله حتی اذا قال لها طلقی نفسک انه یقع علی الواحد الا أن ینوی الثلث

جواب:..... جواب یہ ہے کہ طلاق کا اقل جنس یعنی فرد حقیقی تو ایک ہے لیکن اس کا فرد حکمی اور کل جنس تین ہے۔ تو امر کا اطلاق تو اقل جنس پر ہوتا ہے لیکن کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے تو تین کی نیت کرنا صحیح ہوگا لیکن دو کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دو نہ تو فرد حقیقی ہے اور نہ حکمی ہے ہاں اگر عورت لونڈی ہو تو پھر دو کی نیت کرنا صحیح ہے اس لئے کہ لونڈی کے حق میں دو کل جنس ہے اور فرد حکمی ہے۔

جواب پر اعتراض:..... اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب طلاق دو کا احتمال نہیں رکھتا تو پھر طلقی نفسک ثنتین کہنا کس طرح صحیح ہو گیا۔ یعنی ثنتین طلاق کے لئے بیان تفسیر کس طرح بن گیا۔

جواب:.....جواب یہ ہے کہ ثنتین طلقی نفسک کے لئے بیان تفسیر نہیں ہے بلکہ اپنے ماقبل کے لئے بیان تغییر ہے۔

قوله : لأن صیغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذی هو فرد ومعنی التوحد مرعیّ فی الفاظ الوحدان وذلک بالفردیة والجنسیة والمثنیٰ بمعزل عنهما۔

عدم تکرار پر احناف کی دلیل

احناف کی دلیل یہ ہے کہ امر کا صیغہ یہ مختصر ہے طلب فعل بالمصدر سے مثلاً (اضرب) یہ مختصر ہے اطلب منك الضرب کا اور مصدر کا لفظ تو مفرد ہے اور مفرد الفاظ میں مفرد معنی کی رعایت کی جاتی ہے؟ لہٰذا لفظ مفرد تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا تو جو اس سے مختصر ہے یعنی امر وہ بھی تکرار کا تقاضہ نہیں کریگا

اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ جب امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا تو عبادات کیوں متکرر ہوتی

ہیں۔ حالانکہ عبادات کا وجوب بھی باری تعالیٰ عزوجل کے امر کی بناء پر ہے۔

قولہ : وما تکرر من العبادات فبأسبابها لا بالا وامر

جواب:..... جواب یہ ہے کہ عبادات امر کی وجہ سے متکرر نہیں ہوتیں بلکہ اسباب کی وجہ سے متکرر رہوتی ہے مثلاً وقت یہ وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے اور رمضان روزوں کے واجب ہونے کا سبب ہے تو جب بھی وقت اور رمضان متکرر ہونگے تو نماز اور روزے بھی متکرر ہوں گے۔ یہی وجہ ہے حج سال میں ایک مرتبہ فرض ہوتا ہے کیونکہ اس کا سبب بیت اللہ شریف ہے اور وہ ایک ہی ہے اگر تکرار امر کی وجہ سے ہوتا تو حج میں بھی تکرار ہونا چاہئے تھا۔

اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ وقت نفس وجوب کا سبب ہو اور امر وجوب اداء کا سبب ہو۔

جواب:..... جواب یہ ہے کہ جس وقت سبب پایا جائیگا اس وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کی جانب نیا امر متوجہ ہوگا۔ مثلاً جب بھی نماز کا وقت آئیگا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے صلوٰۃ کا نیا حکم آئیگا۔ اس لئے وجوب بھی نئے سرے سے آئے گا علی ھذا القیاس۔

قولہ : وعند الشافعی لما احتمل التکرار تملک ان تطلق نفسها ثنتین اذا نوی الزوج

امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اگر شوہر نے طلقی نفسک میں دو طلاقوں کی نیت کر لی تو بیوی کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے۔

قولہ : وکذا اسم الفاعل یدل علی المصدر لغة ولا یحتمل العدد

جیسے امر مصدر پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اسم فاعل بھی لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ بھی تعداد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا۔

قوله: حتى لا يراد باية السرقة الاسرقة واحدة وبالفعل الواحد لاتقطع الا يد واحدة

اس بات پر کہ اسم فاعل بھی تعداد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا مصنف نے یہ تفریع اٹھائی ہے کہ آیت سرقہ میں سرقه **السارق والسارقة فاقطعوا** سے صرف ایک ہی سرقہ مراد ہوگا ۔ اس میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چور تیسری اور چوتھی مرتبہ چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ اور دایاں پاؤں کاٹ دیا جائے گا ان کی دلیل حدیث ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو چوری کرے تو کاٹ دو پھر چوری کرے تو کاٹ دو پھر چوری کرے تو کاٹ ڈالو پھر چوری کرے تو کاٹ ڈالو (حدیث عربی متن کے ساتھ کتاب کے حاشیہ میں مذکور ہے جسمیں چار مرتبہ **فاقطعوا** کے الفاظ ہیں) جب کہ ہمارے نزدیک تیسری دفعہ چوری کرنے کی وجہ سے اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ بلکہ اسے جیل میں ڈال دیا جائیگا یہاں تک کہ توبہ کرلے یا مرجائے۔

احناف کی دلیل:..... ہماری دلیل یہ ہے کہ سارق اسم فاعل ہے جو مصدری معنی پر لغۃً دلالت کرتا ہے لہٰذا اس سے یا تو فرد حقیقی مراد ہوگا یا فرد حکمی اور سرقہ کا فرد حکمی تو معلوم نہیں ہوسکتا کیونکہ اس کا مدار آخر عمر پر ہے۔ لہٰذا ایک سرقہ سے ایک دفعہ ہاتھ کاٹنا مراد ہوگا۔ اس طرح **فاقطعوا** جو کہ امر ہے یہ بھی ایک ہی قطع پر دلالت کرتا ہے۔

اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ پھر آپ دوسری دفعہ بایاں پاؤں کیوں کاٹتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جب آپ کہتے ہیں کہ ایک سرقہ سے ایک ہی دفعہ قطع ید کا حکم لاگو ہوگا تو ہونا یہ چاہئے کہ جب چور دوسری مرتبہ چوری کرے تو اس کا بایاں پیر نہ کاٹا جائے۔

جواب:..... جواب یہ ہے کہ آیت میں پاؤں کا کوئی ذکر نہیں لہٰذا پاؤں کٹنے کو ہم اس امر سے نہیں بلکہ دوسری نص سے ثابت کرسکتے ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ ید یمنیٰ کا قطع نص سے اور رجل یسریٰ کا اجماع سے ثابت ہے۔

اعتراض:..... پھر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ زنا کی صورت میں غیر محصن زانی کو بار بار کیوں کوڑے

لگاتے ہیں یہاں بھی **فاجلدوا** امر ہے جس سے ایک ہی مرتبہ جلد ثابت ہوتا ہے۔

جواب:..... جواب یہ ہے کہ کوڑے جلد پر لگتے ہیں اور جلد بار بار کوڑوں کا محل بن سکتی ہے بخلاف قطع ید کے کہ اس کا ہاتھ ایک دفعہ کٹنے کے بعد دوبارہ قطع کا محل نہیں بن سکتا۔ لہٰذا دوسری مرتبہ پیر کا ٹا جائے گا۔

قوله : وحكم الا مر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بالا مر و قضاء وهو تسليم مثل الواجب

امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں

حکم امر کی تقسیم

۱ :..... وجواب اداء ۲ :..... وجوب قضاء

(۱) وجوب اداء یہ ہے کہ امر سے جو کچھ واجب ہو اس کو **بعینه بلا تغیر** و تبدل ادا کر دینا۔

علامہ فخر الاسلام وغیرہ نے اداء کی تعریف یہ کی ہے (**تسليم نفس الواجب بالا مر**) اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ نفس وجوب امر کیساتھ نہیں ہوتا بلکہ وہ تو وقت کیساتھ ہوتا ہے۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ (بالامر) تسلیم کے ساتھ متعلق ہے واجب کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو مطلب یہ ہوا کہ تسلیم کرنا یہ امر کیساتھ متعلق ہے باقی یہ کہ وجوب کس کے ساتھ ہے امر کیساتھ یا وقت کیساتھ اس کے بارے میں یہاں کوئی بات نہیں ہوئی ۔ کہ سکوت ہے۔

(۲) وجوب قضاء یہ ہے کہ مثل واجب کو امر کیساتھ ادا کرنا "**تسليم، مثل الواجب بالا مر**" ۔

نکتہ:..... بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں پر (من عنده) کی قید لگانا چاہئے کیونکہ اگر کوئی شخص آج ظہر کی نماز کو کل کی ظہر کی نماز کی قضاء بنادے تو یہ جائز نہیں ہے۔ تو اس صورت کو

نکالنے کے لئے من عندہ کی قید ہونی چاہئے تھی۔

جواب:.....جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ بات التزاماً مدلول علیہ اور مشہور تھی اس لئے اس کی قید نہیں لگائی۔

اس مقام پر کئی شبہات اور بھی کئے گئے ہیں جن کو ہم طوالت کے خوف اور عدم فا ئدے کی بناء پر ترک کر رہے ہیں۔

قوله : ویستعمل احد هما مكان الا خر مجازاً حتى يجوز الا داء بنية القضاء وبا لعكس

ادا اور قضا دونوں میں سے ہر ایک کو ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال کیا جا سکتا ہے اور فخر الاسلام فرماتے ہیں کہ قضا کو ادا کے لئے استعمال کرنا حقیقت ہے کیونکہ قضا کا مطلب ہے ذمے کا فارغ ہونا اور یہ بات قضاء اور اداء دونوں میں حاصل ہو جاتی ہے۔الغرض وہ اداء اور قضاء میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اداء خاص ہے اور قضاء عام ہے لہذا اداء پر قضاء کا اطلاق تو درست اور حقیقت ہے جس طرح اس فرمان باری میں (**فاذاقضيت الصلوة فا نتشروا**) ظاہر ہے جمعہ کی قضا نہیں اس لئے قضاء سے اداء ہی مراد ہے

لیکن اداء کو قضا کے لئے استعمال کرنا علامہ بزدویؒ کے نزدیک بھی مجاز ہے اسلئے کہ اداء میں شدت رعایت کا معنی پایا جاتا ہے۔اور یہ قضاء میں نہیں پایا جاتا جیسا کہ شاعر نے کہا ہے

الذيب يادو اللغزال يا كله أي يخيله ويغلب عليه

قوله : والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلا فا للبعض

قضاء کے سبب میں اختلاف:

... اختلاف ہے کہ قضاء کا سبب کیا ہے۔

اکثر احناف کا مذہب:.....اکثر احناف یہ کہتے ہیں کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوئی ہے جس سبب سے اداء واجب ہوئی ہے۔

لیکن بعض احناف اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کیلئے کسی سبب جدید کی ضرورت ہے، اور اداء والا سبب کافی نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک نماز کی اداء کے واجب ہونے کا سبب (اقیموا الصلوۃ) ہے تو قضاء کے واجب ہونے کا سبب بھی یہی ہے اور روزوں کے واجب ہونے کا سبب (کتب علیکم الصیام) ہے تو ان کے قضاء واجب ہونے کا سبب بھی یہی ہے باقی حدیث میں جو آیا ہے (من نام عن صلوٰۃ اونسیھا) یا قرآن میں آیا ہے (فمن کان منکم مریضاً..الخ) تو یہ صرف تنبیہ کیلئے ہے کہ تمہارے ذمے ابھی تک اداء کرنا باقی ہے وجہ یہ ہے کہ نماز اور روزے کی مثل پر اپنی طرف سے قادر ہونا اور وقت کی فضیلت کا ساقط ہونا یہ دونوں باتیں عقل میں آنے والی ہیں۔

لہٰذا ہم قضاء کے حکم کو ان مسائل کی طرف بھی متعدی کر سکتے ہیں جن کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے وہ ہے نماز اور روزے اور اعتکاف کی نذر ماننا۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کیلئے کسی نص جدید کی ضرورت ہے جن عبادات میں نص جدید موجود ہو وہاں تو شوافع اسی کو قضاء کا سبب قرار دیتے ہیں۔مثلاً نماز کی قضاء کیلئے حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم **من نام عن صلاۃ أونسیھا فلیصلھا ..... الخ** اور روزے کی قضاء کیلئے آیت قرآن **فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدۃ من أیام اخر .....الخ**

کوئی نص جدید نہ ہو تو پھر قضاء کا سبب تفویت ''فوت کرنا'' ہوگا یا فوات (فوت ہو جانا) بعض مسائل ایسے ہیں جو ہماری بات کی تائید کرتے ہیں جیسا کہ سفر میں حضر کی قضاء چار رکعتیں ہوتی ہیں۔ اور سفر کی قضاء حضر میں دو رکعتیں ہوتی ہیں۔اسی طرح جہری نماز کی قضاء دن میں بھی

جھراً ہوتی ہے اور سری نماز کی قضاء رات میں بھی سراً ہوتی ہے۔اسی طرح بعض مسائل ایسے ہیں جوامام شافعیؒ کی بات کی تائید کرتے ہیں جیسا کہ تندرست بیماری کی حالت کی نماز کو حالت صحت کے انداز سے قضاء کرتا ہے اور بیمار شخص صحت کی حالت کی نماز کو بیمار کے طریقے سے قضاء کرتا ہے

قوله : وفيما اذانذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لأن القضاء وجب بسبب بآخر

ایک مشہور اعتراض :

احناف پر شوافع کی طرف سے ایک مشہور سوال ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ میں رمضان کے مہینے کا اعتکاف کرونگا پھر اس نے روزے تو رکھ لئے لیکن کسی عذر کی وجہ سے اعتکاف نہ کرسکا تو احناف۔کے نزدیک وہ اس اعتکاف کی قضاء کسی دوسرے رمضان میں نہیں کریگا بلکہ وہ مستقل ایک مہینے کے نفلی روزے رکھے گا اور ان میں اعتکاف کی قضاء کریگا۔

شوافع استدلال کرتے ہیں کہ آپ کے مذہب کے مطابق اگر قضا اسی سبب سے واجب ہوتی جس سے ادا واجب ہوئی تھی تو دوسرے رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء صحیح ہونی چاہیئے حالانکہ احناف کے نزدیک یہ قضائے اعتکاف صحیح نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ قضاء کا سبب تفویت ہے۔

جواب:.....اس کا جواب یہ ہے کہ اعتکاف روزوں کے بغیر صحیح نہیں ہوتا جب کوئی اعتکاف کی نذر مانے تو روزے بھی واجب ہو جاتے ہیں تو اصل تو یہ تھی کہ یہ شخص ایک مہینے کے الگ روزے رکھتا اور ان میں اپنی نذر کو پوری کرتا مگر رمضان کی فضیلت کی بناء پر ہم نے اس اصل کو چھوڑ دیا اور ہم نے اجازت دیدی کہ وہ رمضان کے روزوں میں ہی اپنی نذر پوری کرے۔مگر جب رمضان کی فضیلت کو حاصل نہ کرسکا تو حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ گیا یعنی یہ کہ وہ مستقل روزے رکھ کر اعتکاف کی قضاء کرے اب اگر دوسرا رمضان آ بھی گیا تو حکم اس اصل سے رمضان ثانی کی طرف

منتقل نہ ہوگا ویسے بھی رمضان ثانی تک اسکا زندہ رہنا امر موہوم ہے۔

قوله : والا داء انواع کامل وقاصر وماهو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة والصلوة منفرداً وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة

اداء کی تقسیم

ادا کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادا مشابہ بالقضاء

(۱) ادائے کامل یہ ہے کہ کسی چیز کو اسی طریقے سے ادا کر دیا جائے جس طرح شارع نے اس کو مشروع کیا تھا۔

(۲) ادائے قاصر یہ ہے کہ مشروع طریقے سے ادا نہ کرے بلکہ کچھ کمی بیشی کے ساتھ ادا کرے

(۳) اداء مشابہ بالقضاء یہ ہے کہ جس طریقے سے شارع نے اس پر لازم کیا تھا اس طریقے سے ادا نہ کرے۔

اقسام ثلاثہ کی مثالوں سے وضاحت :

ادائے کامل کی مثال یہ ہے کہ نماز کو جماعت کیساتھ ادا کرنا اور ادائے قاصر یہ ہے کہ منفرد ہوکر ادا کرنا اور ادائے مشابہ بالقضاء کی مثال یہ ہے کہ امام کے فارغ ہونے کے بعد لاحق باقی نماز کو ادا کرتا ہے اس کی نماز وقت کے اعتبار سے تو اداء ہے لیکن چونکہ جس طریقے سے اسنے اسے اپنے اوپر لازم کیا تھا ساتھ اس طریقے سے ادا نہیں کیا تو مشابہ بالقضاء ہے اس کے ادا ہونے کا ثمرہ تو یہ ہے کہ نمازی کا ذمہ فارغ ہو جائیگا اور قضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ اقامت کی نیت سے اس کا فرض تبدیل نہیں ہوگا مثلاً لاحق مسافر تھا اور اس نے کسی مسافر کی اقتداء کی پھر اس کا وضو ٹوٹ گیا وہ وضو کرنے کے لئے بستی میں داخل ہوا یا اس نے اقامت کی نیت کر لی پھر واپس آیا تو امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا تو لاحق نے بغیر بات کرنے کے باقی نماز پڑھنا شروع

کی تو یہ چار نہیں بلکہ صرف دو رکعتیں پڑھے گا لیکن اگر امام مقیم تھا یا واپس آنے تک امام فارغ نہیں ہوا تھا یا اس نے بات کر لی

اور پھر نئے سرے سے نماز پڑھی تو ان صورتوں میں اس کے اقامت کی نیت سے اس کا فرض تبدیل ہو جائیگا۔اور یہ چار رکعتیں پڑھے گا۔

یہ تو تھیں اقسام اداء کی حقوق اللہ میں مثالیں اب صاحب کتاب حقوق العباد میں اقسام اداء کی مثالیں بیان فرما رہے ہیں۔

قوله : ومنها ردعين المغصوب ورده مشغولاً بالجناية وامهار عبد غيره تسليمه بعد الشراء حتى تجبر على القبول وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها

حقوق العباد میں اقسام اداء کی امثلہ

(۱) حقوق العباد میں ادائے کامل کی مثال یہ ہے کہ غاصب مغصوب چیز کو مالک کو اسی طریقے پر واپس کر دے جس حالت میں اس نے غصب کی تھی اسی طرح بائع عین مبیع کو مشتری کے حوالے کر دے۔

(۲) ادائے قاصر کی مثال یہ ہے کہ غاصب مغصوب چیز کو جو اس حال میں واپس کرے کہ وہ اس کے پاس مشغول بالجنایت یا مشغول بالدین ہوگئی ہو۔تو غاصب بری ہو جائیگا لیکن اگر غاصب نے اس کو ولی جنایت کے حوالے کر دیا تو غاصب سے قیمت لی جائیگی۔

(۳) مشابہ بالقضاء کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کے غلام کو اپنے نکاح میں مہر کے طور پر مقرر کر دیا۔اور پھر وہ غلام خرید کر بیگم کے حوالے کر دیا تو یہ اس اعتبار سے تو ادا ہے کہ بعینہ اسی غلام کو بیگم کے حوالے کر دیا ہے جس پر عقد نکاح ہوا تھا اور اس اعتبار سے مشابہ بالقضاء ہے کہ تبدل ملک سے تبدل عین لازم آتا ہے جیسا کہ حدیث بریرہؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا(لك صدقة ولنا هدية) جس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت بریرہؓ کی

ملکیت میں تو اس گوشت کی حیثیت صدقہ کی تھی لیکن جب اسکی ملک تبدیل ہوگئی اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ کی طرف منتقل ہوگئی۔ تو اس کی حیثیت تبدیل ہوکر صدقہ سے ہدیہ کی طرف منتقل ہوگئی۔ اسی طرح یہ غلام جب مالک کے پاس تھا تو گویا کہ یہ اور شخص ہے اور جب بیگم کے حوالے کیا تو اور بن گیا تو ادا ہونے کا تو ثمرہ یہ ہوگا کہ عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ اور مشابہ بالقضاء ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عورت کے حوالے کرنے سے پہلے شوہر اس غلام کو آزاد کرے تو اس کا یہ فعل صحیح ہوگا اور اگر بیگم آزاد کرے تو صحیح نہیں ہوگا۔

قوله : والقضاء انواع ایضاً مثل معقول وبمثل غیر معقول وماهو فی معنی الاداء کالصوم للصوم والفدیة له وقضاء تکبیرات العید فی الرکوع

تقسیم قضاء

قضاء کی بھی کئی قسمیں ہیں

(۱) قضاء بمثل المعقول:..... یہ وہ قضاء ہے جس کی عین کیساتھ مماثلت عقل سے سمجھ آتی ہو شریعت سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کی مثال جیسے روزے کی قضاء روزے سے کرنا۔

(۲) قضا بمثل غیر معقول:..... یہ وہ قضاء ہے جس کی عین کیساتھ مماثلت صرف شریعت سے سمجھ میں آتی ہو اور عقل اس کے سمجھنے سے قاصر ہو جیسے کہ روزے کی قضاء فدیہ سے۔ کیونکہ روزے اور فدیئے کے درمیان نہ تو صورۃ مماثلت پائی جاتی ہے اور نہ معنا کیونکہ روزے کا مقصد نفس کو بھوکا رکھنا ہے اور فدیئے کا مقصد نفس کو سیر کرنا ہے مگر شریعت نے روزے کے قضاء میں فدیئے کا حکم دیا ہے قرآن میں ہے **وعلی الذین یطیقونه فدیة** اس کی کئی تفسیریں ہیں۔ جن کو صاحب نور الانوار نے بیان کیا ہے۔

(۳) قضاء مشابہ بالاداء:..... یہ ہے کہ حقیقتاً یا حکماً اس میں اداء کا معنی پایا جائے۔

قضاء مشابہ بالاداء کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے تکبیرات عیدین فوت ہوجائیں اور وہ امام

کیساتھ رکوع میں ملے تو وہ رکوع میں تکبیرات کی قضاء کریگا یہ قضاء تو اس اعتبار سے ہے کہ تکبیرات کا محل قیام ہے اور وہ محل ہو چکا ہے اور مشابہ بالا داء اس اعتبار سے ہے کہ رکوع میں آدھا قیام ہوتا ہے کیونکہ دھڑ حالت قیام میں ہوتا ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ جو شخص امام کو رکوع میں پائے تو وہ پوری رکعت کو پالیتا ہے لہٰذا احتیاطاً رکوع میں تکبیرات ادا کر سکتا ہے۔

قولہ: ووجوب الفدية فى الصلوة للاحتياط

اعتراض:.....اعتراض یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ جو حکم خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسرے مسئلے کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے تو روزے کیلئے فدیہ کا حکم خلاف قیاس ہے اور تم اس پر نماز کو قیاس کرتے ہو اور کہتے ہو اگر کسی مرنے والے نے وصیت کی تو وارث پر واجب ہے کہ اس کی نمازوں کا فدیہ دے۔

جواب:.....نمازوں کا فدیہ احتیاطاً دیا جاتا ہے اور آپ کا یہ گمان صحیح نہیں کہ ہم نے فدیہ صوم پر نماز کے فدیئے کو قیاس کیا ہے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ روزے کے فدیئے میں یہ بھی احتمال ہے۔ کہ اس کا حکم روزے کیساتھ خاص ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم کسی علت عامہ کی وجہ سے ہو جو کہ نماز میں بھی پائی جاتی ہو اور وہ علت ہے عاجز آجانا اور یہ عاجز آجانے کی علت نماز میں بھی آجاتی ہے تو نمازوں کا فدیہ بھی دیا جائیگا اگر قبول ہو گیا تو فبہا اور اگر قبول نہ ہو تو صدقے کا ثواب تو کہیں نہیں گیا اسی لئے امام محمدؒ نے اپنی کتاب الزیادات میں فرمایا ہے کہ امید ہے کہ یہ کفارہ نماز سے کافی ہو جائے گا اگر یہ امر قیاسی ہوتا اسے مشیت ایزدی پر کیوں چھوڑ دیا جاتا۔

قولہ: كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية

اعتراض:..... ایک اور اعتراض ہوتا ہے کہ قربانی کے دنوں میں قربانی کرنا ایک امر غیر معقول ہے کیونکہ اس میں حیوانوں کو تلف کرنا لازم آتا ہے۔ تو ہونا یہ چاہیئے کہ اس کی قضاء نہ ہو۔ حالانکہ تم کہتے ہو کہ اگر کسی فقیر نے قربانی کرنے کی نذر مان لی یا کسی شخص نے قربانی کا جانور خرید لیا پھر وہ ہلاک ہو گیا تو اس فقیر پر واجب ہے کہ وہ عین شاۃ صدقہ کرے یا اس کی قیمت کا صدقہ

کریگا۔

جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ قربانی کے دنوں میں جو قربانی کی جاتی ہے اس میں دو احتمال ہیں

(۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ قربانی کے ایام میں قربانی کرنا ہی اصل ہو۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اصل تو یہ تھا کہ عین شاہ یا اس کی قیمت کا صدقہ کیا جائے اور قربانی کرنا اس کا خلف ہے اور اصل کو چھوڑ کر خلف کی طرف انتقال اس لئے کیا گیا کہ یہ دن اللہ تعالی کی مہمانی کے دن ہیں اور مہمانی پاک گوشت کیساتھ ہوگی جو کہ بہترین کھانا ہے تو جب تک قربانی کے ایام موجود ہونگے تو ہم کہیں گے قربانی کرنا اصل ہے لیکن جب قربانی کے ایام فوت ہو گئے تو اصل کی طرف رجوع کرینگے اور وہ یہ ہے کہ صدقہ کیا جائے پھر اگر دوسرے سال کی عید آبھی گئی تو ہم اس اصل کو بھی چھوڑیں گے۔

آگے صاحب کتاب اقسام قضاء کی مثالیں حقوق العباد کے اعتبار سے بیان فرمارہے ہیں۔

اقسام قضاء کی حقوق العباد سے امثلہ

قوله : ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة الخ

قضاء بمثل معقول کی مثال :

حقوق العباد میں قضا بمثل المعقول کی مثال یہ ہے کہ غاصب نے کوئی چیز غصب کرلی پھر اس کو ہلاک کر دیا تو اگر وہ چیز مثلی تھی تو غاصب پر اس کی مثل کی ضمان دینا واجب ہوگا۔ لیکن مثل صوری کیساتھ ضمان دینا یہ مثل کامل ہے۔ اور مثل معنوی یعنی قیمت کیساتھ ضمان دینا یہ مثل قاصر ہے تو جب تک مثل کامل پائی جاتی ہے اس وقت تک مثل قاصر کی طرف رجوع نہیں کریں گے۔

قوله: وضمان النفس والاطراف بالمال

قضاء بمثل غیر معقول کی مثال :

حقوق العباد قضاء بمثل غیر معقول کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو خطاءً قتل کر دیا یا خطاءً اس کے اعضاء کاٹ دیئے جائیں تو مجرم پر اس کی دیت اور اعضاء کا ضمان لازم ہے حالانکہ انسانی جان اور انسانی اعضاء اور مال کے درمیان کوئی مماثلت سمجھ میں نہیں آتی۔

قوله: واداء القیمة فیما اذاتزوج علی عبد بغیر عینه حتی تجبر علی القبول کما لو أتاها بالمسمی

قضاء مشابہ بالاداء کی مثال :

قضاء مشابہ بالاداء کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے عورت کیساتھ شادی کی غیر معین غلام کے بدلے میں تو اگر شوہر درمیانے درجے کا غلام خرید کر بیوی کو دیدے تو ادا ہوگئی اور اگر اس کی قیمت دے دے تو یہ قضاء ہوئی لیکن اداء کے معنی میں ہوگی اس لئے کہ میاں بیوی کے درمیان غلام کے بارے میں جو جھگڑا ہوسکتا ہے اس کو ختم کرنے کا معیار قیمت ہے۔ کیونکہ جو اعلیٰ قیمت والا غلام ہوگا وہ اعلیٰ ہوگا اور جو کم قیمت والا ہوگا وہ ادنیٰ ہوگا اور جو درمیانی قیمت والا ہوگا وہ متوسط ہوگا لہٰذا قیمت کا دینا بھی ادا کے معنی میں ہے۔ لہٰذا عورت کو قیمت کے قبول کرنے پر مجبور کیا جا ئیگا۔

نکتہ:..... مثل صوری مثل معنوی سے مقدم ہے اس پر امام صاحبؒ دو تفریعیں اٹھاتے ہیں۔

مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے۔

قوله: وعلی هذا قال ابو حنیفة فی القطع ثم القتل عمداً للولی فعلهما

(۱) پہلی تفریع:..... اگر کسی ظالم نے کسی آدمی کا پہلے ہاتھ کاٹا عمداً پھر اس شخص مجروح کو تندرست

ہونے سے پہلے قتل کردیا تو مقتول کے اولیا کو اختیار ہے کہ وہ بھی ویسے کریں جیسے قاتل نے کیا ہے تاکہ مثل کامل پر عمل ہوجائے لیکن اگر وہ صرف قتل کریں تو بھی جائز ہے مگر صاحبینؒ کے نزدیک اولیا صرف قتل کے ذریعے سے قصاص لیں گے اور قطع یعنی چھوٹی جنایت کا قتل یعنی بڑی جنایت ہی میں تداخل ہوجائیگا۔

اصل میں اس مسئلے کی آٹھ صورتیں بنتی ہیں کیونکہ یا تو قطع اور قتل دونوں عمداً ہونگے یا دونوں خطاء ہونگے یا قطع عمداً اور قتل خطاء یا قطع خطاء اور قتل عمداً ہو پھران چاروں صورتوں میں یا تو مقتول کا یہ قتل قطع سے تندرستی کے بعد ہوگا یا نہیں اگر قتل تندرستی سے قبل ہوا ہے اور دونوں خواہ عمداً ہوں یا دونوں خطاء ہوں تو بالاتفاق تداخل نہ ہوگا اور قتل تندرستی سے پہلے ہو تو اگر ان میں ایک عمداً ہوا اور ایک خطاء ہو تو پھر بھی تداخل نہیں ہوگا۔ اور اگر قتل تندرستی کے بعد ہوا اور دونوں خطاء ہوں تو بالاتفاق تداخل ہوگا اور اگر دونوں عمداً ہوں تو اس میں امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے جیسا کہ متن میں ذکر کیا گیا ہے۔ مزید وضاحت کے لئے یہ نقشہ ملاحظہ فرمائیں۔

قوله : ولا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة

__دوسری تفریع:__..... اس بارے میں کہ مثل صوری معنوی سے مقدم ہوتی ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر غاصب نے کوئی مثلی چیز غصب کرلی پھر اس کی مثل بازار سے منقطع ہوگئی تو غاصب پر یوم الخصومت کی قیمت واجب ہوگی اس لئے کہ جب تک قاضی کا فیصلہ نہیں ہوگا اس وقت تک امکان ہے کہ ہوسکتا ہے غاصب مثل صوری پر قادر ہوجائے۔

__(۲) امام ابو یوسفؒ کا مذہب__ :..... امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم الغصب کی قیمت کا اعتبار ہوگا اس لئے کہ جب تک اس کی مثل منقطع ہوگی تو اس کا حکم ذات القیم والا ہوگا اور ذوات القیم میں تو یوم الغصب کی قیمت واجب ہوتی ہے۔

__امام ابو یوسفؒ کی دلیل کا رد اور جواب__:...... ہم کہتے ہیں کہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ذوات

القیم میں حکم یہ تھا کہ اصل کو واپس کرے اگر اصل واپس ہو سکے اگر اصل واپس نہیں کر سکتا تو مثل واپس کرے اگر مثل سے بھی عاجز ہو تو پھر قیمت ہی واجب ہوگی۔

(۳) امام محمدؒ کا مذہب:..... امام محمدؒ کے نزدیک یوم الانقطاع کی قیمت کا اعتبار ہوگا کیونکہ اصل کے دینے سے عاجز ہونا اسی دن ثابت ہوگا۔

امام محمدؒ کی دلیل کا رد:..... ہم کہتے ہیں عاجز ہونا تو اس دن ثابت ہوگا مگر عجز ظاہر اس وقت ہوگا جب قاضی کے سامنے مقدمہ پیش ہوگا لہٰذا خصومت والے روز کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔

یہاں سے ایک اور اصول سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر کسی چیز کی مثل نہ ہو نہ مثل کامل ،اور نہ مثل قاصر، اور نہ مثل صوری اور نہ مثل معنوی تو اس کا ضمان واجب ہوگا۔

جب مثل معدوم ہو تو ضمان واجب ہوگا۔

اس پر مصنف نے تین تفریعات اٹھائیں ہیں۔

قوله : وقلنا جميعاً المنا فع لا تضمن با لا تلا ف

(۱) پہلی تفریع:..... اگر کسی شخص نے کسی کا گھوڑا غصب کر لیا اور پھر کچھ وقت اس پر سوار رہا یا سواری تو نہیں کی بلکہ اس کو گھر میں باندھا تو ہمارے تینوں علماء یعنی امام اعظم ابوحنیفہ اور ان کے مایہ ناز تلامذہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ یہ منافع جو اس نے ہلاک کئے ہیں اس کی ضمان اس پر لازم نہیں ہوگی اب منافع کی ضمان منافع کے ساتھ تو اس لئے نہیں ہوگی۔ کیونکہ سوار سوار کے درمیان فرق ہوتا ہے۔ اور منافع کے درمیان کوئی مماثلت نہیں جسطرح اعیان میں کوئی مماثلت نہیں کیونکہ منافع عرض ہیں۔ دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتے اور یہ غیر متقوم ہے جب کہ مال جوہر ہے اور دو زمانوں تک باقی رہ سکتا ہے اور متقوم بھی ہے

اعتراض : .... اعتراض ہوتا ہے کہ پھر اجارے کی صورت میں تم منافع کی ضمان کیوں واجب کرتے ہو۔

جواب:..... وہاں متعاقدین کی رضا مندی ہوتی ہے اور رضا مندی سے اصل بھی واجب ہوتا ہے

اور زائد بھی واجب ہوتا ہے لیکن غصب کی صورت میں رضا مندی نہیں ہے۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک عرف کے مطابق منافع کا ضمان واجب ہوگا

پھر یہاں تین چیزیں ہیں:

(۱) مغصوب نفسہ:.....اس کی ضمان ہلاک اور استہلاک دونوں سے واجب ہوگی

(۲) زوائد:.....جیسے جانور کا دودھ اور بچے وغیرہ ان کی ضمان نہ ہلاک سے آئے گی اور نہ استہلاک سے آئیگی جیسے گھوڑے پر سواری کرنا۔

(۳) منافع ...... احناف کے ہاں ضمان نہیں ہے اور شوافع کے ہاں ضمان واجب ہے احناف کے ہاں ہلاک کی صورت میں جیسے ماتن نے تلف سے تعبیر کیا ہے اور نہ استہلاک کی صورت میں جسے ماتن نے اتلاف سے تعبیر کیا ہے۔

قوله: والقصاص لا یضمن بقتل القاتل

مصنف نے جو اصول بیان کیا کہ جس چیز کی مثل نہیں اس کی ضمان بھی نہیں اس پر دوسری تفریع یہ اٹھاتے ہیں کہ اگر قاتل کو کسی اجنبی شخص نے قتل کر دیا تو مقتول اول کے ورثاء اس قاتل سے ضمان کا مطالبہ نہیں کریں گے اگر چہ مقتول ثانی کے ورثاء اس اجنبی سے ضمان کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص کوئی متقوم چیز نہیں اور اس کی کوئی مثل بھی نہیں لہذا قصاص کے ضائع ہونے سے اجنبی پر کوئی ضمان لازم نہیں آئیگا۔

امام شافعیؒ کا مذہب:..... امام شافعؒ کے نزدیک یہ اجنبی ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ قتل خطا میں دیت واجب ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ قصاص متقوم چیز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا رد:..... ہم جواب دیتے ہیں کہ قتل خطاء کے لئے کوئی مثل نہیں تاہم مسلمان کے خون کو ھدر ہونے سے بچانے کیلئے ہم نے دیت کو واجب کیا لیکن یہاں پر اجنبی نے مقتول کے ورثاء کا کوئی نقصان نہیں کیا بلکہ ان کے دشمن کو قتل کر کے ان کی مدد کی ہے لہذا ضمان واجب نہیں ہوگا۔

قوله: **وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول**

اسی اصول پر تیسری تفریع یہ اٹھاتے ہیں کہ اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے دخول کے بعد بیوی کو تین طلاقیں دیدیں ہیں اور قاضی نے مہر کے ادا کرنے اور افتراق کا فیصلہ کردیا ہے پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا کہ اس نے طلاقیں نہیں دی تھیں ۔ تو ہمارے نزدیک شوہران گواہوں سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کرے گا اس لئے کہ مہر تو شوہر پر جماع (وطی) کی وجہ سے واجب ہوچکا تھا خواہ وہ طلاق دیتا ہو یا نہ دیتا ہوان گواہوں کی وجہ سے شوہر کو صرف یہ نقصان ہوا کہ ملک بضعہ فوت ہوگئی ہے لیکن بضعہ کا کوئی مثل نہیں کیونکہ اگر بضعہ کا مثل بضعہ کو بناتے ہیں تو یہ حرام ہے اور اگر بضعہ کا مثل مال کو بناتے ہے تو یہ جائز نہیں اس لئے کہ بضعہ کے بدلے میں مال ضرورت کی بنا پر صرف نکاح میں دیا جاتا ہے۔ نکاح کے علاوہ کہیں بھی مال کا دینا صحیح نہیں۔ جماع کی قید ہم نے اس لئے لگائی کہ اگر گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے جماع سے پہلے طلاق دی تو اس صورت میں گواہ نصف مہر کے ضامن ہونگے اسلئے کہ جماع سے پہلے احتمال تھا۔ کہ شاید کسی
عذر کی وجہ سے مہر ساقط ہوجائے مگر طلاق کی گواہی کی وجہ سے نصف مہر مؤکد ہوگیا اس لئے اس نصف مہر کا مطالبہ ان گواہوں سے کیا جائے گا۔

قوله: **ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة أن الأمر حكيم**

مامور بہ کے لئے صفت حسن ضروری ہے

مامور بہ کیلئے حسن کی صفت کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ امر حکیم ذات کا حکم ہے اور حکیم کبھی بھی بری بات کا حکم نہیں دیتا۔

مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ حسن اور قبیح کا فیصلہ کرنے والی شریعت

ہے عقل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ حسن اور قبح کا فیصلہ کرنیوالی عقل ہے شریعت کا اس میں کوئی دخل نہیں۔

قوله : وهو اما أن يكون بعينه وهو اما أن لا يقبل السقوط أو يقبله أويكون ملحقاً بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره كالتصديق والصلوة والزكوة

مامور بہ کی باعتبار حسن تقسیم

حسن کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱)حسن لعینه (۲)حسن لغیره

حسن لعینہ کی تعریف :

حسن لعینہ کا مطلب یہ ہے کہ بغیر کسی واسطے کے مامور بہ کی ذات میں حسن ہو۔

حسن لعینہ کی تقسیم

پھر اس کی تین قسمیں ہیں :

(۱) اول یہ کہ وہ حسن مامور بہ سے کبھی بھی ساقط نہ ہوتا ہو جیسے تصدیق کہ تصدیق کرنا کسی حالت میں بھی ساقط نہیں ہوسکتا اور تصدیق حسن لعینہ اس لئے ہے کیونکہ منعم کا شکر ادا کرنا عقل کے اعتبار سے بھی واجب ہے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے اس کا حسن کبھی کبھی ساقط ہو جائے جیسا کہ نماز یہ حیض ونفاس کی صورت میں ساقط ہو جاتی ہے۔

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے وہ ملحق ہو حسن لعینہ کے ساتھ اور مشابہ ہو حسن

لغیرہ کیساتھ جیسا کہ زکوۃ کہ ظاہر کے اعتبار سے زکوۃ دینا مال کو ضائع کرنا ہے لیکن اس کے اندر حسن آ گیا غریب کی حاجت پوری کرنے کے اعتبار سے جو کہ اللہ تعالیٰ کو محبوب ہے پھر غریب کا حاجت مند ہونا اس کے اپنے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے۔

دوسری مثال:.....اسی طرح روزہ فی نفسہ اپنے آپ کو بھوکا رکھنا ہے لیکن اس میں حسن آ گیا ہے نفس امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے اور نفس امارہ کو اللہ نے پیدا کیا ہے۔

تیسری مثال:.....اسی طرح حج فی نفسہ سیر و سیاحت پیسے کا ضائع کرنا، خود کو اعزہ واقربا سے دور رکھنا اور دوڑنا بھاگنا ہے لیکن اس میں حسن آ گیا ہے کعبہ کے شرف کی وجہ سے اور کعبے کو شرف اللہ تعالیٰ نے دیا ہے۔ فكانت حسنة لعينها

قوله : اولغيره وهو اما أن لايتأدى بنفس المامور به أويتأدى أويكون حسنا لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه أوملحقا به كالوضوء والجهاد والقدرة التى يتمكن بها العبد من اداء مالزمه.

حسن لغیرہ کی تعریف :

جس مامور بہ میں حسن غیر کی وجہ سے آیا ہوا سے حسن لغیرہ کہتے ہیں

حسن لغیرہ کی تقسیم

اس کی تین قسمیں ہیں

(۱) پہلی قسم:.....یہ ہے کہ وہ غیر نفس مامور بہ کو ادا کرنے سے ادا نہیں ہوگا۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ وہ غیر مامور بہ کو ادا کرنے سے ادا ہو جائیگا۔

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ مامور بہ میں حسن ہو اس کی شرط میں حسن ہونے کی وجہ سے شرط سے مراد قدرت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی کی استطاعت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا کما قال تعالیٰ لا يكلف الله نفساً الا وسعها

اس تیسری قسم کو جمہور نے مستقل قسم شمار نہیں کیا بلکہ یہ باقی پانچوں قسموں کیلئے شرط قرار دیا ہے کیونکہ قدرت کا ہونا ہر مامور بہ کیلئے ضروری ہے۔ ماتن رحمہ اللہ نے علامہ فخر الاسلام بزدوی کی اتباع میں اُسے مستقل قسم کے طور پر ذکر کیا ہے

خواہ وہ حسن لعینہ اور ملحق بحسن لعینہ ہو قدرت کی شرط کی بناء پر وہ حسن لغیرہ بھی بن جا ئیگا۔ اور جو حسن لغیرہ ہے وہ دو اعتبار سے حسن لغیرہ ہو جائیگا مثلاً وضو میں ایک تو حسن ہے نماز کی وجہ سے کہ یہ مفتاح الصلوۃ اور وسیلہ نماز ہے اور دوسرا حسن ہے قدرت کے شرط ہونے کی وجہ سے۔

حسن لغیرہ کی اقسام ثلاثہ کی مثالوں سے وضاحت

ان تینوں قسموں میں سے پہلی قسم کی مثال وضو ہے کہ فی ذاتہ وضو پانی اور وقت کو ضائع کرنا یا صفائی اور ٹھنڈک حاصل کرنا ہے۔ لیکن اس میں حسن آگیا نماز کیوجہ سے اور نماز صرف وضو کے ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتی، بلکہ اس کو الگ پڑھنا پڑتا ہے۔ گویا کہ حسن لغیرہ کی قسم اول کی ادائیگی سے وہ غیر ادا نہیں ہوتا جس غیر کی وجہ سے اس میں حسن آیا ہے۔

۲:.....دوسری قسم کی مثال جہاد ہے کہ فی نفسہ جہاد اللہ کے بندوں کو عذاب دینا، انہیں جان سے مارنا، ان کے گھر بار اجاڑنا، اور فصلیں نذر آتش کرنا ہے لیکن اس میں حسن آگیا اعلاء **کلمة الله** کیوجہ سے اور اعلاء کلمۃ اللہ صرف جہاد سے ادا ہوگا اس کے لئے کسی الگ فعل (غیر) کی ضرورت نہیں۔ اسی قسم میں حدود اور قصاص بھی شامل ہیں کہ قصاص اور حدود فی نفسہ تو بندوں کو تکلیف دینا ہے لیکن اس میں حسن آگیا لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے کہ یہ اجرۃ للناس ہیں۔

اسی طرح نماز جنازہ بھی اس قسم کی مثال ہے فی نفسہ یہ بتوں کی عبادت کے مشابہ ہے لیکن اس میں حسن آیا ہے مسلمان کے حق کی ادائیگی کیوجہ سے۔

یہ ساری مثالیں اس حسن لغیرہ کی ہیں جس میں مامور بہ کے ادا کرنے سے غیر خود بخود

ادا ہو جاتا ہے۔ ان کو ہم نے حسن لغیرہ میں اس لئے شمار کیا کیونکہ یہاں جو واسطے یعنی کافر کا کفر اور میت کا مسلمان ہونا اور مناہی کی حرمت کا ٹوٹنا، یہ سب واسطے بندوں کے اپنے اختیار میں ہیں لہٰذا ان کا اعتبار ہوگا۔ بخلاف زکوٰۃ، صوم وحج کے واسطے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے لاگو کئے ہوئے ہیں لہذا ان کا اعتبار نہیں ہوگا اور ہم ان کو حسن لعینہ میں شمار کریں گے۔

۳:..... قسم ثالث کی مثال : قدرت ہے یہ اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہو مطلق مامور بہ کی مثال نہیں البتہ اگر یہاں پر مضاف کو مقدر مانو اور یوں کہو **وشرط القدرة** تو یہ مامور بہ کی مثال بن جائیگی۔

پھر اس قدرت سے وہ قدرت حقیقۃ مراد نہیں جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے کیونکہ وہ قدرت فعل سے پہلے نہیں ہوتی۔ لہٰذا وہ مکلف بنانے کا مدار نہیں بن سکتی بلکہ اس قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو اسباب اور آلات کی سلامتی اور اعضاء کے صحیح ہونے کے معنی میں ہے کیونکہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے لہٰذا مکلف بنانے کا مدار ہو سکتی ہے تو اس بنا پر کہتے ہیں کہ وضو کرنے کی قدرت اس وقت ہوگی جس وقت پانی ہوگا ورنہ تیمم کریں گے۔ اور زکوۃ کی قدرت اس وقت ہوگی جب نصاب کا مالک ہوگا ورنہ زکوۃ معاف ہوگی پھر اس قدرت کی دو قسمیں ہیں۔

<u>قوله :</u> وهى نوعان مطلق وهو ادنى ما يتمكن به المامورين من اداء ما لزمه وهو شرط هى اداء كل امر والشرط توهمه لا حقيقته'.

<u>قدرت کی قسم اول قدرت ممکنہ :</u>

(۱) پہلی ہے مطلق قدرت اور یہ اس ادنیٰ قدرت کا نام ہے جس کی وجہ سے مکلف مامور بہ کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے اور یہ ہر امر کے ادا کرنے کیلئے شرط ہے اور اس کی اتنی سی مقدار شرط ہے کہ جس میں مامور بہ کو ادا کر سکے۔

<u>نکتہ:</u>..... مصنف نے قسم اور قسم میں فرق کرنے کیلئے قسم میں ادنیٰ کی قید بڑھادی ہے کیونکہ

مقسم یعنی قدرت کی تعریف **ما یتمکن بها العبد** ہے اور قسم ادنی **ما یتمکن بها العبد** ہے اور ادنی کی قید کی وجہ سے انقسام الشئی الی نفسہ والا اعتراض بھی نہیں کیا سکتا۔

پھر یہ قدرت ممکنہ صرف ادا کیلئے شرط ہے قضا کیلئے مطلقاً شرط نہیں ہے بلکہ قضاء کیلئے صرف اسوقت شرط ہوگی جب مطلوب فعل کی ادائیگی ہو ورنہ پھر وصیت ہوگی یا عدم ایصاء کی وجہ سے گناہ ہوگا۔ مزید یہ کہ پھر اس قدرت کا صرف امکان شرط ہے حقیقتاً اس کا پایا جانا شرط نہیں۔

قوله: حتی اذا بلغ الصبی أو أسلم الکافر اوطهرت الحائض فی آخر الوقت لزمته الصلوة لتوهم الامتداد فی آخر الوقت بوقوف الشمس۔

تشریح:.....

مثلاً ظہر کی چار رکعت کیلئے یہ ضروری نہیں کہ اتنا وقت حقیقتاً پایا جائے جس میں چار رکعت پڑھی جا سکیں بلکہ صرف اس امر کا امکان کافی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے طویل ہو جائے۔ لہٰذا اگر بالکل آخری وقت میں صبی بالغ ہوگیا یا کافر مسلمان ہوگیا یا حائضہ دم حیض سے پاک ہوگئی تو ان پر نماز ظہر لازم ہو جائیگی اگرچہ صرف اتنا وقت باقی ہو جس میں محض تکبیر تحریمہ ہی کہی جاسکے کیونکہ سورج کی رفتار رک جانے سے وقت کے لمبا ہونے کا احتمال ہے جس میں یہ افراد نماز ظہر ادا کرسکیں جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام اور حضرت یوشع بن نون علیہ السلام اور حضرت علی المرتضی رضی اللہ عنہ کیلئے وقت لمبا ہوگیا تھا حضرت سلیمانؑ والی روایت دیگر دونوں روایات کے مقابلے میں قوی ہے۔ اور تفاسیر میں بھی مذکور ہے لیکن دوسری دونوں روایات ضعیف ہیں۔

قوله: وکامل وهو القدرة المیسرة للاداء و دوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب۔

قدرت کی دوسری قسم قدرت کاملہ:

قدرت کی دوسری قسم قدرت کاملہ ہے اور اس کو قدرت میسرہ بھی کہتے ہیں کیونکہ اس کی وجہ سے مامور بہ کا ادا کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ اور میسرہ مشتق ہے یسر (آسانی) سے اور واجب کے دوام کیلئے اس قدرت کا دوام شرط ہے اگر یہ قدرت نہ پائی گئی تو واجب بھی نہیں رہے گا۔

قوله : حتی تبطل الزکوة والعشر والخراج بهلاک المال

چونکہ دوام قدرت شرط ہے اس لئے اگر مال ہلاک ہو جائے تو زکوۃ عشر اور خراج معاف ہو جاتے ہیں کیونکہ زکوۃ پر اصل قدرت تو صرف مال کا مالک بننے سے حاصل ہو جاتی ہے لیکن جب اس میں نصاب اور حولان حول کی شرط لگائی گئی تو معلوم ہوا کہ اس میں قدرت میسرہ ہے۔ لہذا اگر پورا نصاب ہلاک ہو گیا تو زکوۃ ساقط ہو جائیگی لیکن اگر بعض نصاب ہلاک ہو، باقی مال کی زکوۃ واجب رہے گی۔ اس لئے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غنیٰ ''مالداری'' کے ثبوت کیلئے ہے تو جب غنیٰ پائی گئی اس کے بعد بعض مال ہلاک ہو گیا تو باقی مال میں اس کے حصے کے مطابق یسر (قدرت میسرہ) باقی ہے۔

اسی طرح عشر میں قدرت ممکنہ صرف زراعت سے حاصل ہو جاتی ہے تو جب اس میں یہ شرط لگائی گئی کہ (نو) حصے زمین کی پیداوار کے مالک کے پاس رہیں گے تو معلوم ہوا کہ اس میں قدرت میسرہ ہے لہذا اگر کھیتی ہلاک ہو گئی تو عشر ساقط ہو جائیگا۔ اور اسی طرح خراج میں قدرت ممکنہ صرف زمین کے مالک ہونے سے حاصل ہو جاتی ہے لیکن جب اس میں یہ شرط لگائی گئی کہ زمین کا مالک اس زمین کی کاشت پر قادر ہو، پانی بھی ہو، کھیتی کے آلات بھی ہوں تو معلوم ہوا کہ اس میں قدرت میسرہ ہے لہذا اگر غلہ ہلاک ہو گیا تو خراج ساقط ہو جائے گا۔

قوله : **بخلاف الا ولی حتی لا یسقط الحج وصدقة الفطر بھلاک المال**

لیکن جن عبادات کیلئے قدرت ممکنہ شرط ہے ان کے لئے قدرت کا دوام شرط نہیں ہے جیسا کہ حج اور صدقہ فطر۔ اس لئے کہ حج قدرت ممکنہ سے واجب ہو جاتا ہے یعنی تھوڑے سے توشے اور ایک سواری سے حالانکہ اس میں قدرت میسرہ تو یہ تھی کہ کئی خادم ہوتے سواریاں ہوتیں اور بہت سارا مال ہوتا ہے۔ اسی طرح صدقہ فطر بھی قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ نہ تو اس میں حولان حول شرط ہے اور نہ نما (مال کا نامی ہونا) شرط ہے لہٰذا مال کے ہلاک ہونے سے حج اور صدقہ فطر ساقط نہیں ہونگے۔

قوله : **وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا أتى به قال بعض المتكلمين لا والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للما موربه وانتفاء الكر اهة۔**

مامور بہ کے لئے صفت جواز کب ثابت ہوگی :

جب مکلف شخص مامور بہ کو ادا کرے تو محض ادا کرنے سے بعض علماء کہتے ہیں کہ مامور بہ کیلئے جواز کی صفت ثابت ہو جائیگی یعنی ہم یہ فیصلہ کریں گے کہ مامور بہ ادا ہو گیا اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔ لیکن بعض متکلمین یہ کہتے ہیں کہ جب تک کوئی ایسی خارجی دلیل نہ پائی جائے جو اس بات پر دلالت کرتے کہ مکلف نے ساری شرائط کا لحاظ رکھا ہے، اس وقت تک ہم اس مامور بہ پر جواز کا حکم نہیں لگائیں گے۔

دلیل متکلمین:..... وہ قیاس کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص وقوف عرفہ سے پہلے جماع کے ذریعے حج فاسد کردے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ باقی ارکان کو بھی دیگر حجاج کی طرح ادا کرے لیکن اس کے باوجود اس کے لئے جواز کی صفت باقی نہیں ہوتی

لیکن علما. کہتے ہیں کہ صرف فعل کے کرنے سے اس کے لئے جواز کی صفت ثابت ہو

جائیگی اور اس سے کراہیت کی نفی ہو جائیگی۔ ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئیگی۔ ہاں اگر کسی مستقل دلیل سے مامور بہ کی ادائیگی میں کوئی فساد ثابت ہو جائے تو ہم مامور بہ کے فاسد ہو جانے کا حکم لگائیں گے۔ اسی کو صاحب نور الانوار نے احناف کے ہاں صحیح مذہب قرار دیا ہے ماتن کے قول (والصحیح) سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

متکلمین کو جواب:...... چاہئے تو یہ تھا کہ امتثال اوامر اور ادائیگی ارکان کی وجہ سے صحت حج کا حکم لگا دیا جاتا مگر دلیل مستقل کی بناء پر آئندہ سال اعادۂ حج کا حکم لگایا گیا گویا قضاء ہی نہیں مستقل حج ہے۔

امام ابوبکر رازی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ صرف امتثال امر سے کراہیت کی نفی نہیں ہوگی بلکہ کراہیت کا شبہ باقی رہتا ہے مثلاً آج کے دن عصر کی نماز غروب آفتاب کے پڑھنے سے اگرچہ جواز صلوۃ کا حکم لگا دیا گیا ہے یہ فعل شرعاً مکروہ ہے۔

امام رازی کو جواب:.....اس کا جواب یہ ہے کہ کراہیت نفس مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ خارجی معنی کی وجہ سے ہے اور وہ ہے سورج کے پجاریوں کی مشابہت۔

قوله : واذا عدمت صفة الوجوب للمامور به لاتبقىٰ صفة الجواز عند نا خلافا للشافعى

منسوخ الوجوب کیلئے صفت جواز ثابت ہے یا نہیں؟

اگر ایک چیز پہلے واجب ہو پھر اس کا وجوب منسوخ ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کا جواز بھی باقی نہیں رہتا۔ لیکن امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس کا جواز باقی رہے گا۔

امام شافعیؒ کا استدلال:...... وہ صوم عاشورہ سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ یہ پہلے فرض تھا اب اس کی فرضیت تو منسوخ ہوگئی ہے لیکن اس کا استحباب اب بھی ہے۔

احناف کی دلیل:.....ہماری دلیل یہ ہے کہ گناہ کرنے والے اعضا کا بنی اسرائیل کی شریعت میں کاٹنا واجب تھا اب اس کا وجوب بالاتفاق منسوخ ہوگیا ہے تو جواز بھی منسوخ ہوگیا۔

امام شافعیؒ کو جواب:...... باقی صوم عاشورہ کا استحباب دوسری نص ہے۔

نتیجہ اختلاف:.....اس اختلاف کا نتیجہ کفارہ یمین میں نکلے گا کہ حانث ہونے سے پہلے کفارے کا وجوب بالاتفاق منسوخ ہو گیا ہے لیکن اما شافعیؒ کے نزدیک اس کا جواز اب بھی باقی ہے مگر ہمارے نزدیک جواز بھی باقی نہیں ہے

قوله : والامر نوعان مطلق عن الوقت كالزكوة وصدقة الفطر وهو على التراخى خلافاً للكرخى لئلايعود على موضوعه بالنقض ومقيد ابه لأنه اما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للأداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة۔

امر کی تقسیم

پھر امر کی دو قسمیں ہیں :

(۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت

مطلق عن الوقت کی تعریف:

مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ وہ امر وقت کے فوت ہونے سے فوت نہیں ہوتا جیسے زکوۃ اور صدقہ فطر تھا۔ مطلق امر میں ہمارے نزدیک تاخیر کی گنجائش ہے لیکن امام ابوالحسن الکرخی الحنفی رحمہ اللہ کے نزدیک گنجائش نہیں ہے یعنی ان کے نزدیک تاخیر سے گناہ ہوگا لیکن ہمارے نزدیک گناہ نہیں ہوگا۔ جب تک کہ آخر عمر میں موت کی علامت ''حالت نزع'' نہ پائی جائے۔

مقید بالوقت:

وہ امر جس میں وقت کی قید اس طور پر ہو کہ اس کے فوت ہو جانے سے مامور بہ بھی فوت ہو جائے یا قضاء کہلائے۔

الغرض امر کی دوسری قسم مقید بالوقت ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ وقت مودی کیلئے ظرف ہو، ادائیگی کیلئے شرط ہو اور وجوب کیلئے سبب ہو۔

وقت کا ظرف ہونا:..... ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کے ادا کرنے کے بعد وقت بچ جائے اگر وقت نہ بچے تو اسے وقت کا معیار ہونا کہا جاتا ہے۔

وقت کا شرط ہونا:..... شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو وقت سے پہلے ادا کرنا جائز نہ ہو۔

وقت کا سبب ہونا:..... اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کے واجب ہونے میں اس وقت کا بھی اثر ہو اگر چہ مؤثر حقیقی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے لیکن چونکہ ہر وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے نعمتیں وصول ہوتی ہیں لہٰذا ظاہری اعتبار سے وجوب کی نسبت وقت کی طرف کی جائیگی۔ جیسے نماز کا وقت جو نماز کے لئے ظرف، شرط اور وجوب کا سبب ہے۔

اعتراض:..... جب وقت نماز کیلئے شرط ہے تو نماز وقت سے پہلے جائز ہونی چاہئے کیونکہ مشروط شرط سے مقدم ہو سکتا ہے۔

جواب:..... اگر شرط شرط وجوب ہو تو مشروط اس سے مقدم ہو سکتا ہے جیسے زکوٰۃ حولان حول سے مقدم ہو سکتی ہے لیکن اگر شرط شرط جواز ہو تو مشروط شرط سے مقدم نہیں ہو سکتا جیسے کہ نماز اپنے وقت سے مقدم نہیں ہو سکتی۔

الغرض نماز کے لئے وقت شرط جواز ہے جو مشروط سے مقدم ہوتی ہے اور مشروط اس سے مقدم نہیں ہو سکتا۔

دوسرا جواب:..... یہ ہے کہ وقت کی دو حیثیتیں ہیں اور یہ شرط کی طرح نماز کیلئے سبب بھی ہے اور مسبب سبب سے کبھی بھی مقدم نہیں ہو سکتا۔

نفس وجوب اور وجوب اداء:

نفس وجوب اور وجوب اداء دو مختلف چیزیں ہیں جن کا فرق ان کی تعریفوں سے بخوبی واضح ہوتا ہے۔

نفس وجوب کی تعریف:

نفس وجوب وہ ہے جس کا حقیقی سبب ایجاب قدیم ہے اور ظاہری سبب وقت ہے۔

وجوب اداء کی تعریف:

وجوب اداء وہ ہے جس کا حقیقی سبب طلب ہے اور ظاہری سبب امر ہے۔ پھر ظاہر کے اعتبار سے ظرفیت اور سببیت دونوں جمع نہیں ہو سکتے کیونکہ مودی کو اگر وقت میں اداء کرے تو سبب نہیں بن سکتا اور وقت میں ادا نہ کرے تو ظرف نہیں بن سکتا اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ نماز کیلئے ظرف سارا وقت ہے، شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جز ہے جو ادا کے ساتھ متصل ہو۔

قوله: وهو اما أن يضاف الى الجزء الأول أو الى مايلى: ابتداء الشروع أو الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت أو الى جملة الوقت۔

امر مقید کی تقسیم

امر مقید کی اس پہلی قسم کی چار قسمیں ہیں۔

وجہ حصر:..... امر مقید بالوقت کی قسم اول کے اندر وجوب کی اضافت یا تو وقت کے جزءاول کیطرف ہوگی یا نماز کے وقت شروع کی طرف ہوگی یا جزء ناقص کی طرف ہوگی یا کل وقت کی طرف ہوگی۔

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اول وقت میں نماز ادا کرے تو وجوب کی نسبت جز اول کی طرف ہوگی

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ اگر بعد میں کسی صحیح وقت میں ادا کرے تو وجوب کی نسبت جز متصل کی طرف ہوگی۔

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ اگر صحیح وقت میں ادا نہ کر سکے تو وجوب کی نسبت جزء ناقص کی طرف

ہوگی جیسا کہ نماز عصر میں ہوتا ہے۔

(۴) چوتھی قسم یہ ہے کہ اگر وقت کے اندر بالکل ادا نہ کر سکے اور نماز قضاء ہو جائے تو وجوب کی نسبت سارے وقت کی طرف ہوگی۔

جزء ناقص کی مقدار میں اختلاف ائمہ :

احناف کے نزدیک اتنی مقدار جس میں نماز کا احرام باندھا جا سکے جس کا اندازہ تقریباً ایک یا دو منٹ ہے امام زفر حنفیؒ کے نزدیک اتنی مقدار جس میں عصر کی چار رکعتیں اداء کی جا سکیں جسکا اندازہ چار سے چھ منٹ ہے بہر دو صورت اب سببیت منتقل نہ ہوگی کیونکہ ایسی صورت میں ایک ایسی چیز کا مکلف بنانا لازم آئے گا جس کی ادائیگی ناممکن ہو تو تکلیف مالا یطاق ہے۔

پھر نماز اگر وقت کامل میں واجب ہو اور درمیان میں فساد پیش آجائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ جیسے فجر میں ہوتا ہے اور اگر ناقص وقت میں واجب ہو تو فساد پیش آجانے سے نماز باطل نہ ہوگی جیسے کہ نماز عصر میں ہوتا ہے۔

مایلی ابتداء الشروع کا مطلب :

مصنفؒ نے جو یہ فرمایا کہ (**مایلی ابتداء الشروع**) یہ جزء اول اور جز ناقص دونوں کو شامل ہے لیکن اس کے باوجود جزء اول کو اس لئے صراحۃً ذکر کیا۔ کیونکہ جمہور کے نزدیک اس کی اہمیت ہے۔ اور اس میں نماز ادا کرنا مستحب ہے اور جزء ناقص کو اس لئے ذکر کیا گیا کہ اس میں امام زفر کا اختلاف ہے۔

قولہ : فلهذا لایتأدی عصر امسه فی الوقت الناقص بخلاف عصر یومه

تفریع:..... جب نماز وقت میں ادا نہ کر سکے تو پورا وقت وجوب کا سبب ہوگا اور پورا وقت تو کامل ہے اس پر کامل نماز ہی واجب ہوگی لہٰذا کل گذشتہ کی عصر کی نماز وقت ناقص میں ادا نہیں ہو سکتی کیونکہ جب اس کا سبب کامل وقت ہے تو اس کی قضاء کامل وقت ہی میں کرے گا لیکن آج کی عصر کی

نماز وقت ناقص میں ادا کر سکتا ہے۔اس لئے کہ اس کے وجوب کا سبب ناقص وقت ہے۔

اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص عصر کی نماز اول وقت میں شروع کرے اور اس کو لمبا کر کے غروب شمس تک پڑھے تو یہ نماز واجب تا کامل ہوئی تھی لیکن اس نے ناقص ادا کی ہے۔

جواب:..... عزیمت یہ ہے کہ نماز کو پورے وقت میں ادا کیا جائے تو اعتراض مذکور میں عزیمت پر عمل کیا گیا ہے اور جو شخص عزیمت پر عمل کرتا ہے تو وہ اس مکروہ وقت سے نہیں بچ سکتا لہذا یہ تھوڑی سی کراہیت معاف کر دی گئی۔

قوله : وحكمه اشتراط نية التعيين ولايسقط لضيق الوقت ولايتعين بالتعيين الا بالأداء كالحانث فى اليمين۔

قسم اول کا حکم :

امر موقت کی اس پہلی قسم کا حکم یہ ہوا کہ اس میں تعین کی نیت شرط ہے کیونکہ وقت ظرف ہے اور وہ اداء اور قضاء فرض اور نفل سب کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا نیت کے ساتھ معین کرنا ضروری ہے اور اگر کسی عذر کی وجہ سے وقت تنگ ہو گیا تو بھی نیت تعین ساقط نہیں ہوگی اور کوئی بھی وقت تب ہی معین ہوگا جب اس میں نماز ادا کرے لہٰذا کسی شخص نے زبان سے یا دل سے ایک وقت کو معین کر لیا لیکن نماز دوسرے وقت میں ادا کی تو وہ نماز ادا ہی شمار ہوگی قضا نہیں ہوگی۔

جیسا کہ حانث فی الیمین شخص کسی کفارے کو معین کرے لیکن پھر کوئی دوسرا کفارہ دیدے تو جائز ہے۔

قوله : أويكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان فيصير غيره منفياً ولا تشترط نية التعيين وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف .

امر مقید بالوقت کی قسم ثانی :

امر مقید بالوقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ وقت مامور بہ کیلئے معیار ہو اور اس کے وجوب

کیلئے سبب ہو مگر اداء کیلئے شرط نہ ہو چونکہ وقت معیار ہے لہٰذا وقت طویل ہوگا تو مامور بہ بھی طویل ہوگا اور اگر وقت مختصر ہوگا۔ تو مامور بہ بھی مختصر ہوگا مثلاً روزہ کہ یہ ایسا مامور بہ ہے۔ جس کی ادائیگی میں تمام وقت ''صبح صادق تا غروب آفتاب'' مشغول ہوتا ہے ایسا نہیں ہے کہ روزہ ختم کر لینے کے بعد بھی کچھ وقت بچتا ہو اس امر میں ائمہ کا اختلاف ہے کہ رمضان کے روزوں کے لئے کون سا وقت سبب ہے چنانچہ پھر بعض لوگ کہتے ہیں کہ پورا رمضان وجوب کا سبب ہے اور بعض کہتے ہیں کہ صرف دن سبب ہے اور راتیں سبب نہیں بعض کہتے ہیں رمضان کا پہلا جزء سبب ہے جبکہ بعض کہتے ہیں کہ ہر دن کا شروع کا حصہ یہ سبب ہے۔ بالفاظ دیگر ایک ایک دن ایک ایک روزے کے لئے سبب ہے۔

معیار ہونے کا ثمرہ :

چونکہ رمضان کا مہینہ روزوں کیلئے معیار ہے لہٰذا اس میں فرض روزے کے علاوہ اور کچھ بھی جائز نہیں اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **اذاانسلخ الشعبان فلا صوم الاعن رمضان** اور اس میں تعین شرط نہیں ہے بلکہ مطلقاً روزے کا نام لینے سے بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا بلکہ اگر وصف میں خطاء ہو جائے مثلاً واجب کی یا نفلی روزے کی نیت کرے تو بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ نیت کا تعین شرط ہے جیسا کہ نماز میں تعیین شرط ہوتی ہے۔ امام زفر کہتے ہیں کہ نیت کی ضرورت ہی نہیں۔

قوله : الا فی المسافر ینوی واجباً آخر عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ بخلاف المریض وفی النفل عنه روایتان ۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسافر واجب آخر کی نیت کر سکتا ہے۔ مثلاً قضاء کفارہ وغیرہ کی کیونکہ مسافر سے رمضان المبارک کا روزہ ساقط ہے، تو لہٰذا اس کو اختیار ہے کہ چاہے کھائے پئے یا چاہے تو کوئی دوسرا واجب روزہ رکھے مثلاً قضاء رمضان یا کفارہ کا روزہ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مسافر کیلئے دوسرا روزہ رکھنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کو رخصت دی گئی تھی آسانی

کیلئے لیکن اس نے جب رخصت پر عمل نہیں کیا تو حکم اپنے اصل کی طرف لوٹ آئیگا اور رمضان ہی کا روزہ اس پر فرض ہوگا جیسے دوسرے لوگوں پر فرض ہے۔

لیکن اگر بیمار شخص فرض روزے کے علاوہ کسی دوسرے روزے کی نیت کر لے تو تعلق عجز حقیقی کے ساتھ ہوگا بخلاف مسافر کے کہ وہاں مدار رخصت عجز حکمی ہے لہٰذا تو جب وہ بیماری کے باوجود کوئی دوسرا روزہ رکھ رہا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ عاجز نہیں ہے۔ لہٰذا حکم اصلی لوٹ آئے گا اور اس کا روزہ رمضان ہی کا ہوگا۔

جہاں تک روزہ رکھنے کی صورت میں مریض کی بیماری کے بڑھ جانے کے خوف کا تعلق ہے تو بعض لوگوں نے ان دونوں باتوں میں یوں تطبیق دی ہے کہ اگر ایسی بیماری ہو جس کو روزہ نقصان دیتا ہے تو اسکا تعلق عجز تقدیری کے ساتھ ہے اور اگر ایسی بیماری ہو جس کو روزہ نقصان نہیں دیتا ہو تو اس کا تعلق عجز حقیقی کے ساتھ ہے۔

اگر مسافر بجائے کسی واجب آخر کے نفل کی نیت سے روزہ رکھے تو اس شخص کے بارے میں امام صاحب سے دو روایتیں ہیں امام حسن بن زیادہؒ کی روایت کے مطابق مسافر نفلی روزہ رکھ سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو افطار کی رخصت دی ہے جبکہ دوسری روایت کے مطابق جو ابن سماعہ کی ہے وہ نفلی روزہ نہیں رکھ سکتا بلکہ روزہ رمضان ہی کا ہوگا اس لئے کہ اس کو افطار کی رخصت دی گئی تھی استراحت اور آرام کیلئے لیکن اگر وہ استراحت نہیں چاہتا تو دین کے منافع حاصل کرے اور وہ یہ ہے کہ جو اس پر قضاء یا کفارہ واجب ہے وہ روزہ رکھے کیونکہ اگر وہ اس رمضان میں فوت ہو جائے تو اس سے رمضان کے روزوں کے بارے میں سوال نہیں ہوگا لیکن قضا اور کفارہ کے روزوں کے بارے میں سوال ہوگا لیکن نفلی روزہ کی یہ اہمیت نہیں لہٰذا مسافر نفلی روزہ نہیں رکھ سکتا۔

قوله : أو يكون معيارا له لا سبباً لقضاء رمضان والنذر المطلق

امر مقید بالوقت کی قسم ثالث

امر موقت کی تیسری قسم یہ ہے کہ وقت مامور بہ کیلئے معیار ہو لیکن سبب نہ ہو جیسے قضاء رمضان المبارک کیونکہ قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے لیکن یہ دن قضاء کے روزوں کیلئے معیار ہیں اور جیسا کہ نذر مطلق اس کا وقت بھی اس کیلئے معیار ہے لیکن وجوب کیلئے سبب نہیں ہے۔ باقی رہی نذر معین تو بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ بعض احکام میں قضاء رمضان کیساتھ شریک ہے جیسا کہ وقت کا معیار ہونا اور بعض احکام میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے جیسا کہ وقت کا وجوب کیلئے سبب نہ ہونا بعض لوگ کہتے ہیں کہ نذر معین رمضان کے ساتھ شریک ہے معیار ہونے اور وجوب کا سبب ہونے میں بھی۔

نکتہ:..... صاحب حسامی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ نذر معین صوم رمضان کی جنس میں سے ہے اسی طرح انہوں نے قضاء رمضان اور نذر مطلق کو امر مطلق کی قسم میں سے ذکر کیا ہے نہ امر مؤقت کی اور انہوں نے اسے زکوۃ اور صدقہ فطر کی قبیل سے شمار کیا ہے اور یہی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے۔

قوله : وتشترط فيه نية التعيين ولايحتمل الفوات بخلاف الاولين وكذايشترط فيه التبييت بخلاف الاولين .

قسم ثالث کا حکم :

اس تیسری قسم میں نیت کا تعین بھی شرط ہے اور رات سے نیت کرنا بھی شرط ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ باقی تمام دن نفلی روزوں کا احتمال رکھتے ہیں لہذا قضاء اور نذر مطلق کیلئے رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور اس میں فوت ہونیکا بھی احتمال نہیں ہے بلکہ جب بھی روزہ رکھے گا اداء ہوگا بخلاف پہلی دو قسموں کے یعنی صلوۃ اور صوم کے ان میں فوت ہونے کا احتمال ہے۔ کیونکہ بعد میں قضاء شمار ہوگی

قوله: أويكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل ويتعين اشهر الحج من العام الاول عندابو يوسفؒ خلا فاً لمحمدؒ

امر مؤقت کی قسم رابع :

امر مؤقت کی چوتھی قسم یہ ہے کہ مامور بہ کا وقت مشکل اور مشتبہ الحال ہو مشکل ہونے کا معنی یہ ہیکہ اس میں اشتباہ ہو کہ ایک اعتبار سے وہ ظرف کے مشابہ ہو اور دوسرے اعتبار سے وہ معیار سے مشابہ ہو جیسا کہ حج کا وقت یہ دو طریقوں سے مشکل اور مشتبہ الحال ہے کیونکہ جب ہم اس بات کو دیکھتے ہیں کہ حج کا وقت ڈھائی مہینے ''شوال، ذیقعدہ، اور ذی الحجہ کے دس روز'' ہیں لیکن حج صرف ذی الحجہ کے چند دنوں یعنی پہلے عشرے میں ادا ہوتا ہے لہٰذا ماقبل کے مہینے ضرورت سے زائد ہوئے تو ہم کہتے ہیں کہ وقت ظرف ہے اور جب ہم اس بات کو دیکھتے ہیں۔ کہ اس تمام عرصے میں صرف ایک ہی حج ادا ہوسکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وقت معیار ہے دوسرا اشتباہ یہ ہے کہ ساری زندگی میں صرف ایک حج فرض ہے اگر کوئی شخص حج فرض ہونے کے بعد بنی سال زندہ رہے تو اس کے لئے وقت وسیع ہے۔ جب چاہے حج کرسکتا ہے لیکن اگر وہ حج فرض ہوجانے کے اگلے سال زندہ نہ رہے تو اس کے لئے وقت تنگ ہے۔ یعنی اگر ورثاء کو وصیت بھی نہیں کی تھی اور مر گیا تو گناہ گار ہوگا۔

امام ابو یوسف اسی تنگی کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ پہلے سال ہی حج ادا کرنا ضروری ہے کیونکہ اگلے سال زندہ رہنا یقینی نہیں ہے جب کہ امام محمدؒ وسعت کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب چاہے حج کرسکتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کا حج فوت نہ ہو۔

ثمرۂ اختلاف

اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ امام ابو یوسف کے نزدیک تاخیر کرنے والا شخص فاسق اور مردود الشہادۃ ہوگا لیکن اگر اس نے حج کیا تو دوبارہ اس کی گواہی قبـ

عکس امام محمدؒ کے نزدیک اس کا گناہ صرف موت کے وقت ہوگا۔ تاخیر سے کوئی فسق لازم نہیں آئے گا۔

قسم رابع کا حکم :

امر مؤقت کی چوتھی قسم کا حکم یہ ہیکہ مطلق نیت سے ادا ہو جائے گی لیکن نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوگی بلکہ اگر نفل کی نیت کی تو نفل ہی ادا ہوگا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی حج فرض ہی ادا ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ چونکہ یہ قسم ظرف اور معیار دونوں کے مشابہ ہے تو معیار ہونے کی وجہ سے مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا اس صورت میں حج مشابہ ہے روزے کے ساتھ اور ظرف ہونے کی وجہ سے نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوگا جیسے کہ نماز فرض نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتی۔

قوله : والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات۔

کفار کن اوامر کے مخاطب ہیں؟

کفار ایمان عقوبات اور معاملات کے مخاطب ہیں ایمان کے مخاطب تو اسلئے ہیں کہ ایمان کا حکم حقیقت میں کافروں کو ہوتا ہے جہاں تک (**یا ایها الذین آمنو امنوا**) کا تعلق ہے تو یہاں امر بالایمان ثبات اور زیادتی کیلئے ہے۔ اور عقوبات کے مخاطب اس لئے ہیں کہ جہان کے نظام کو درست رکھنے کے لئے اور لوگوں کو گناہوں سے روکنے کیلئے جیسے مسلمانوں پر حدود اور قصاص جاری ہوتے ہیں اسی طرح کافروں پر بھی جاری ہونگے خاص طور پر امام صاحب کے نزدیک اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک حدود و قصاص وغیرہ زواجر ہیں ساتر نہیں ہے یعنی ان کے اجراء سے آخرت میں رفع درجات نہیں ہوگا۔

اسی طرح وہ معاملات کے بھی مخاطب ہیں اس لئے کہ ہمارے اور ان کے درمیان معاملات ہوتے ہیں تو جیسے مسلمان آپس میں معاملات کرتے ہیں ایسے ہی کافروں کے ساتھ بھی کر

یں گے سوائے خمر اور خنزیر کے کیونکہ یہ کافروں کیلئے حلال ہیں اور ہمارے لئے حرام ہیں جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الخمر لهم كالخل لنا.....الخ)

قوله : وبالشر ائع فی حکم المواخذة فی الاخرة بلاخلاف

جہاں تک عبادات اور شرائع کا تعلق ہے تو کفار عبادات اور شرائع کے بھی بالاتفاق مخاطب ہیں آخرت کے مواخذے کے حق میں یعنی فرائض اور واجبات کا اعتقاد چھوڑنے کی وجہ سے ان کو آخرت میں عذاب دیا جائیگا۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ہے (ماسلككم فی سقر) یعنی جب جنتی جہنمی کفار سے سوال کریں گے کہ کیا چیز تمہیں جہنم میں لائی تو وہ جوابا کہیں گے۔ لم نكن من المصلين یعنی ہم نماز نہیں پڑھتے تھے۔

أی لم نكن من المتعقدين للصلوة المفروضة كماقال صاحب نور الانوار۔

قوله : وأمافی وجوب الاداء فی احكام الدنيا فكذلک عندالبعض

بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ اور مشائخ عراق کے نزدیک کفار عبادات کے وجوب ادا کے بھی مخاطب ہیں لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات صحیح معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی نہ تو کافروں کی عبادت صحیح ہوتی ہے اور نہ ہی ان پر قضاء واجب ہوتی ہے اسلام لانے کے بعد، لہٰذا وہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ کافر پر ادا کرنا واجب ہے تو ان کی بات کا مطلب یہ ہوگا کہ صلوا کے حکم سے پہلے امنوا کو مقدر مانا جائے۔

قوله: والصحيح انهم لا يخاطبون باداء مايحتمل السقوط من العبادات

احناف کا مذہب:..... احناف کہتے ہیں کہ عبادات کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ عبادات جو کسی عذر کی وجہ سے ساقط ہو سکتی ہیں۔ مثلاً نماز اور روزہ یہ حیض و نفاس اور

بیماری کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

(۲) وہ عبادات ہیں جو کسی صورت میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی ہیں جیسے ایمان پس احناف کے نزدیک کفار پہلی قسم کی عبادت کے مخاطب نہیں لیکن دوسری قسم کے مخاطب ہیں یعنی وہ نماز، روزہ وغیرہ کی ادائیگی کے مخاطب نہیں لیکن توحید و رسالت پر ایمان لانا ان پر بھی لازم ہے اور اگر وہ ایمان نہیں لاتے تو ان سے مواخذہ ہوگا۔

نہی کی بحث

قوله : ومنه النهی وھوقوله علی سبیل الا ستعلاء لا تفعل

خاص کی ایک اورقسم نہی ہے

نہی کی تعریف:

قول القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء لاتفعل یعنی کہنے والے کا دوسرے کواپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے کہنا کہ یہ نہ کر۔

قوله: و انه یقتضی صفة القبح للمنهی عنه ضرورة حکمة الناهی

پھر جیسے مامور بہ کیلئے حسن کا تقاضا ضروری ہوا کرتا ہے اسی طرح نہی بھی منہی عنہ کیلئے قبح کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ ناہی حکیم ہے اور حکیم ذات اسی چیز سے منع کرتی ہے جو قبیح اور شنیع ہو **کما قال تعالیٰ وینهی عن الفحشاء والمنکر**

قوله: اما أن یکون قبیحاً لعینه وذلک نوعان وضعاً وشرعاً أو لغیره وذلک نوعان وصفاً ومجاوراً

نہی کی تقسیم

پھر قبح کے اعتبار سے نہی کی دو قسمیں ہیں: (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وضعاً اور قبیح لعینہ شرعاً کیونکہ اس میں قبح یا تو وضعاً ہوگا یعنی عقل اس میں قبح کا تقاضا کرتی ہوگی یا قبح شرعاً یعنی عقل تو ہوسکتا ہے کہ اس کام کو جائز قرار دیدے لیکن شریعت اس سے روکتی ہے۔

اسی طرح قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) یا تو قبح وصفا ہوگا یعنی قبح منہی عنہ کے ساتھ لازم ہوگا۔

(۲) یا قبح مجاوراً ہوگا اس کے ساتھ لازم نہ ہو بلکہ کبھی کبھی اس سے جدا ہوسکتا ہو۔

قوله: کالکفر وبیع الحر وصوم یوم النحر والبیع وقت النداء

اقسام اربعہ کی مثالوں سے وضاحت

(۱) قبح لعینہ وضعی کی مثال جیسے کفر کہ عقل تقاضا کرتی ہے کہ منعم کا کفر قبیح ہے۔

(۲) قبح لعینہ شرعاً کی مثال جیسے حر کی بیع کیونکہ شریعت میں بیع مبادلۃ المال بالمال کو کہتے ہیں۔ اور حر کوئی مال نہیں ورنہ عقلاً حر اور عبد کی بیع میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

(۳) قبح لغیرہ وصفا کی مثال یوم نحر "یعنی دس، گیارہ، بارہ ذی الحجہ" کا روزہ کیونکہ اس دن روزہ رکھنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے اور یہ اعراض کا معنی روزے کے ساتھ لازم ہے۔

(۴) قبح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے بیع وقت نداء یعنی جمعہ کی اذان کے موقع پر بیع کرنا کیونکہ اذان جمعہ کے وقت بیع کرنے سے سعی الی الجمعۃ میں خلل لازم آتا ہے لیکن یہ خلل وقت ندا کیساتھ لازم نہیں بلکہ جدا ہوسکتا مثلاً امام ابوزید دبوسی رحمہ اللہ کے بقول ہوسکتا ہے کہ بائع اور مشتری سواری پر سوار ہوکر جمعہ کیلئے جائیں اور بیع بھی کریں۔ اسی طرح حائضہ کے ساتھ وطی کرنا اور ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا۔

قوله: والنهی عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور الشرعية يقع على الذى اتصل به وصفاً

افعال کی تقسیم

مصنف فرماتے ہیں کہ افعال دو قسم کے ہیں۔

(۱)افعال حسیہ (۲)افعال شرعیہ

افعال حسیہ کی تعریف:

اس سے مرادوہ افعال ہیں جن کے معانی شریعت سے پہلے بھی معلوم ہوں اوراب بھی وہ اپنے اسی معنی پر قائم ہوں جیسے قتل، زنا، شرب خمر

افعال شرعیہ کی تعریف :

افعال شرعیہ وہ ہیں جن کی اصلی معانی شریعت کے آنے کے بعد بدل گئے ہوں جیسے صوم، صلوٰۃ اوربیع وغیرہ

جب نہی افعال حسیہ سے آئی ہوتو وہ قبح لعینہ پرمحمول ہوگی اوراگر نہی افعال شرعیہ سے آئی ہوتو وہ قبح لغیرہ وصفا پرمحمول ہوگی لیکن اگر کوئی دلیل اس کی قبح لعینہ ہونے پردلالت کرے تو اس کو قبح لعینہ پرمحمول کریں گے جیسے مضامین ''جمع مضمونۃ'' اور ملاقیح (جمع ملقوحۃ) کی بیع اور محدث کی نماز۔

قوله : وقال الشا فعی رحمه اللّٰه فی البابین ینصرف الی القسم الاول

امام شافعی کامذہب:..... لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں نہی افعال شرعیہ اورافعال حسیہ دونوں سے قبح لعینہ پرمحمول ہوگی

قوله : لأن القبح یثبت اقتضاءً فلا یتحقق علی وجه یبطل به المقتضیٰ

احناف کی دلیل:..... ہم کہتے ہیں کہ نہی کا معنی یہ ہے کہ بندے کواختیار کے باوجود کسی فعل سے روکا جائے لیکن اگراسے اختیار ہی نہ ہوں تو نہی نفی بن جائیگی جیسے اندھے سے کہا جائے (مت دیکھ)۔ برتن میں پانی نہ ہواور کہا جائے کہ (مت پی) وغیرہ ذالک من الامثلۃ۔

اور ہر چیز میں اسی طرح کا اختیار ہوتا ہے جو اس کے مناسب ہو افعال حسیہ میں اختیار یہ ہے کہ انسا
ن مثلاً کسی کام کے کرنے پر قادر ہو اور اسے اس کے کرنے سے رہ جائے اور افعال شرعیہ میں
اختیار یہ ہے کہ اس کو شارع کی جانب سے اختیار ہو گویا اس کام کی اجازت بھی ہوگی اور اسی سے
نہی بھی ہوگی اور یہ دونوں باتیں اس وقت جمع ہو سکتی ہیں جب ہم یہ کہیں کہ یہ فعل اپنی اصل کے
اعتبار سے مشروع ہے اور اپنے وصف کے اعتبار منہی عنہ ہے لیکن اگر ہم یہ کہیں کہ افعال
شرعیہ میں نہی سے قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے تو اس طرح بندے کے اختیار کو باطل کرنا لازم آئے
گا اور نہی نفی بن جائیگی جس کا بطلان محتاج دلیل نہیں۔

عام کی بحث

قوله: **وأما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول۔**

عام کی تعریف:

ما يتناوله افراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول

ترجمہ: عام وہ لفظ ہے جو علی سبیل الشمول ایسے افراد کو شامل ہو جو متفقۃ الحدود ہوں۔

فوائد قیود :

(ما) یہ جنس ہے اور اس سے مراد لفظ موضوع ہے۔ **يتناول افراداً** کی قید سے خاص الجنس خاص العین اور خاص النوع نکل گئے اسی طرح اسمائے عدد بھی نکل گئے اسلئے کہ وہ اجزاء کو شامل ہوتے ہیں افراد کو شامل نہیں ہوتے نیز مشترک بھی نکل گیا کیونکہ وہ معانی کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں ہوتا یا دادر ہے کہ **متفقة الحدود على سبيل الشمول** کی قید صرف عام کی حقیقت بیان کرنے کے لئے ہے البتہ بعض لوگوں نے کہا کہ **متفقة الحدود** کی قید سے مشترک نکل گیا اس لئے کہ وہ ایسے افراد کو شامل ہوتا ہے جو متفقۃ الحدود نہیں ہوتے بلکہ وہ مختلفۃ الحدود کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل البدلیۃ شامل ہوتا ہے۔

نکتہ:..... مصنفؒ نے عام کی تعریف میں استغراق کی قید علامہ فخر الاسلامؒ کی اتباع کی وجہ سے نہیں لگائی ہے کیونکہ فخر الاسلام کے نزدیک عام میں استغراق شرط نہیں ہے البتہ صاحب توضیح کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے لہذا نکرہ منفیہ عام میں داخل نہ ہوگا۔

قوله : **وانه یوجب الحکم فیما یتناوله قطعاً**

عام کے حکم میں مسالک ثلاثہ:

عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے اُن میں حکم کو قطعاً ثابت کرتا ہے عام کے حکم کے بارے میں تین مسلک اور ہیں۔

(۱) یہ مجمل ہوتا ہے اس میں توقف کرنا ضروری ہے۔ مصنفؒ نے موجب الحکم کی قید لگا کر اس کی تردید کردی ہے۔

(۲) یہ کہ عام کا صیغہ اگر مفرد ہو تو صرف ایک فرد میں حکم ثابت ہوگا اور اگر صیغہ جمع ہو تو صرف تین میں حکم کو ثابت کرتا ہے اور باقی میں حکم موقوف ہوگا مصنفؒ نے یتناول افراد کی قید لگا کر اس کی تردید کردی۔

(۳) امام شافعیؒ کا قول ہے کہ عام ظنی ہوتا ہے اس لئے کہ ہر عام میں احتمال ہے کہ وہ مخصوص منہ البعض ہو شوافع کا قاعدہ ہے **مامن عام الا وقد خص عنه البعض** مصنف نے قطعاً کی قید لگا کر اس کی بھی تردید کردی ۔

اور ہم کہتے ہیں کہ یہ احتمال ناشی بلا دلیل ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے

قوله : **حتی یجوز نسخ الخاص به**

عام خاص کے لئے ناسخ بن سکتا ہے

عام کے حکم پر تفریع یہ اٹھائی ہے کہ عام کیساتھ خاص کو منسوخ کرنا جائز ہے جیسا کہ حدیث عرنیین جو کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے امام محمدؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ماکول اللحم یعنی حلال گوشت والے جانوروں کا پیشاب پاک ہے اور اس کا پینا حلال ہے لیکن شیخینؒ کے نزدیک یہ خاص حدیث منسوخ ہے اس عام حدیث سے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (**استنزهو من البول فان عامة عذاب القبر منه .... الخ**) پیشاب سے بچو کیونکہ عذاب قبر اکثر اسی سبب سے ہوتا

ہے

اس مقام میں تفصیل یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے ہاں علی سبیل التداوی بول مایوکل لحمہ کا استعمال جائز ہے ورنہ نہیں جبکہ امام اعظم کے ہاں کسی صورت میں بھی جائز نہیں۔

اعتراض:.....اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حدیث عرنیین کے منسوخ ہونے کی کیا دلیل ہے **جواب**: یہ ہے کہ حدیث عرنیین میں مثلہ کا بھی ذکر ہے اور مثلہ تو بالاتفاق منسوخ ہے تو ماکول اللحم کے پیشاب کے حلت بھی منسوخ ہوگئی۔

قوله : واذا اوصی بخاتم لانسان ثم با لفص منه لا خر ان الحلقة للأ ول والفص بينهما .

پہلے یہ بیان کیا کہ عام خاص کے مساوی ہوتا ہے اب اس کی تائید ایک فقہی مسئلہ سے کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی خاتم کی ایک شخص کیلئے پھر کلام مفصول کیساتھ نگینہ کی وصیت کی دوسرے کیلئے تو حلقہ پہلے کا ہوگا اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اسلئے کہ حلقۂ خاتم عام کی طرح ہے اور فص (نگینہ) خاص کی طرح ہے تو چونکہ فص میں تعارض آگیا لہٰذا وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا لیکن اگر کلام موصول کیساتھ وصیت کی تو پھر فص دوسرے کو ہی ملے گا جیسا کہ اگر نفس رقبہ (خدمت کے غلام) کی وصیت ایک کیلئے کرے اور رقبہ کے منافع یعنی خدمت کی وصیت دوسرے کیلئے کرے تو خدمت دوسرے ہی کیلئے ہوتی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ وصیت رقبہ خدمت کو شامل نہیں ہوتی اس لئے کہ رقبہ اور خدمت دو مختلف جنس ہیں بخلاف خاتم کے کہ وہ فص کو بھی شامل ہوتا ہے۔

یہاں پر امام شافعیؒ کے دو اشکال ہیں۔

(۱) پہلا اشکال:..... قرآن کریم میں ہے (ولا تاكلو مما لم يذ كر سم الله) ''جس جانور پر اللہ کا نام ذبح کرتے وقت نہ لیا جائے اسے نہ کھاؤ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ **(ما)** لفظ عام ہے ناسیا اور عامدا دونوں کو شامل ہے لیکن احناف نے اس میں سے ناسی کو خاص کر دیا اور

کہا کہ بھول کر تسمیہ چھوٹ جائے تو جانور حلال ہے تو جب تم ناسی کو خاص کرتے ہو تو ہم عامد کو بھی خاص کر لیتے ہیں ایک تو ناسی پر قیاس کرتے ہوئے اور دوسرے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: **(المسلم یذبح علی اسم الله سمی اولم یسم)**: ''مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے)

(۲)دوسرا اشکال:.....قرآن کریم میں ہے **(ومن دخله کان آمنا)** ''یعنی جو بیت اللہ میں داخل ہوا سے امان ہے'' اس میں **(من)** کا لفظ یہ عام ہے یہ سب کو شامل ہے لیکن تم نے اس میں سے ایک تو اس شخص کو خاص کر لیا جس نے حرم میں داخل ہونے کے بعد قتل کیا اور دوسرا اس شخص کو خاص کر دیا جو کسی کے اعضاء کاٹنے کے بعد داخل ہو اور تم نے کہا کہ ان دونوں کو حرم میں داخل ہونے کے باوجود امن حاصل نہیں ہوگا بلکہ ان سے قصاص لیا جائے گا تو ہم اس میں سے ایک تیسرے شخص کو بھی خاص کرتے ہیں اور یہ وہ شخص ہے جو قتل کے بعد حرم میں داخل ہو ایک تو ان دونوں میں سے ہر ایک پر قیاس کرتے ہوئے اور دوسرا اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے **الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاراً بدم۔**

قوله : ولا یجوز تخصیص قوله تعالیٰ ولاتأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه ومن دخله کان امنا بالقیاس وخبر الواحد لأنها لیسا بمخصوصین

احناف کی طرف سے پہلے اشکال کا جواب:..... مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ آپ کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ یہ دونوں آپس میں مخصوص ہیں اور ہم نے ان میں سے کسی فرد کو خاص نہیں کیا ہے اس لئے کہ ناسی تو ذاکر کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا وہ اس آیت میں داخل ہی نہیں۔ **ولا تاکلوا مما لم یذکر سم الله۔**

احناف کی طرف دوسرے اشکال کا جواب:..... اسی طرح **(ومن دخله کان امنا)** آیت میں امن سے مراد امن الذات ہے اور اعضاء ذات میں سے نہیں ہے بلکہ مال میں

سے نہیں۔ اسی طرح جو شخص داخل ہونے کے بعد قتل کرے وہ بھی اس آیت میں داخل نہیں ہے کیونکہ آیت کا مفہوم تو یہ ہے کہ جو شخص مباح الدم ہونے کے بعد حرم میں داخل ہو وہ امن میں ہوگا۔

قوله : فان لحقه خصوص معلوم أو مجهول لایبقی قطعیاً لکنه لا یسقط الا حتجاج به عملاً لشبه الا ستثناء والنسخ

مخصوص کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب عام مخصوص عنہ البعض کو بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر عام کو خصوص معلوم یا مجہول لاحق ہو تو وہ قطعی نہیں رہے گا لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہوگا اور اصطلاح میں تخصیص یہ ہے کہ عام کو اس کے بعض افراد سے مخصوص کر دینا ایسے کلام کے ساتھ جو کہ مستقل ہو اور موصول ہو۔

امام شافعی کا مذہب:...... امام شافعیؒ کے نزدیک اگر کلام خبر مستقل کیساتھ ہو یا کلام موصول کیساتھ ہو تو مخصوصہ ہوگی۔

خصوص معلوم اور مجہول دونوں کی مثال اللہ رب العزت کا فرمان **(واحل الله البیع وحرم الربو)** ہے بیع لفظ عام ہے یہ ہر قسم کی بیع کو شامل ہے جس میں بیع نافذ، بیع فاسد، سود وغیرہ سب ہی شامل ہیں لیکن اس میں سے ربو کو خاص کیا گیا ہے اور ربو اس فضل اور زیادتی کو کہتے ہیں جو بلا عوض ہو۔ تو ہم کو پتہ نہیں کہ کس قسم کی زیادتی حرام ہے تو یہ خصوص مجہول ہو گیا پھر حدیث میں اشیاء ستہ کو بیان کیا گیا ہے یعنی **الحنطة با لحنطة والشعیر بالشعیر..الخ** تو یہ خصوص معلوم کی مثال ہوگئی کیونکہ ان چیزوں میں سے ربو کے حرام ہونے کی بناء پر ہمیں حرمت ربو کی علت معلوم ہوئی اور وہ احناف کے ہاں قدر مع الجنس ہے، شوافع کے ہاں طعم اور ادخار ہے۔

دلیل

خصوص استثنا اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے یہ اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہے کہ جیسے

مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے تحت داخل نہیں ہوتا اور یہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے ساتھ مشابہ ہے کہ جیسے ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اس طرح اس کا صیغہ بھی مستقل ہوتا ہے۔

پہلا مذہب:.....تو ہم نے ان دونوں مشابہتوں کا لحاظ کیا چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو مستثنیٰ کی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ عام قطعی رہے اس لئے مستثنیٰ جب معلوم ہو تو باقی افراد میں مستثنیٰ علیٰ حالہ باقی رہتا ہے اور ناسخ کی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ عام سے استدلال کرنا بالکل صحیح نہ ہو اس لئے کہ ناسخ مستقل ہوتا ہے اور ہر مستقل تعلیل کو قبول کرتا ہے کیونکہ وہ (معلول بعلۃ ما) ہوتا ہے تو پتہ نہیں چلے گا کہ تعلیل کی وجہ سے اس سے کتنے افراد نکل گئے اور کتنے باقی ہیں تو وہاں دلیل خصوص مجہول ہو جائیگی اور اس کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہو گی اور اگر دلیل خصوص مجہول ہو تو معاملہ بالعکس ہو جائیگا یعنی کی مشابہت تقاضا کرے گی عام سے استدلال کرنا صحیح نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت مستثنیٰ منہ کی جہالت میں تاثیر کرتی ہے اور مجہول سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا اور ناسخ کی مشابہت تقاضا کرے گی کہ عام قطعی رہے کیونکہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے اور جو بنفسہ ساقط ہو جائے اس کا باقی کلام پر کوئی اثر نہیں ہوتا الغرض ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ عام قطعی تو نہیں رہے گا لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہوگا۔

قوله: فصار كما اذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه

مصنفؒ نے مذہب مختار کو ایک فقہی مسئلے سے تشبیہ دی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ کوئی شخص دو غلاموں کو ہزار روپیہ پر بیچے اور ان میں سے ایک معین غلام کے اندر خیار کو ثابت کرے اور اس کا علیحدہ سے ثمن بھی ذکر کر دے دراصل اس مسئلے کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ محل خیار ''دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک غلام'' بھی متعین ہو اور اس کا

ثمن بھی متعین ہو۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں متعین نہ ہوں۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ محل خیار متعین ہو لیکن اس کا ثمن ذکر نہ کرے۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ اس غلام کا ثمن تو ذکر کرے لیکن محل خیار متعین نہ ہو جس غلام میں خیار ہے وہ عقد میں داخل ہے اور ثمن حکم بیع میں داخل نہیں ہے تو اس اعتبار سے کہ وہ عقد میں داخل ہے بیع کو خیار شرط کی وجہ سے واپس کرنا گویا عقد بیع کو تبدیل کرنا ہوگا یہ نسخ کے ساتھ مشابہت ہوگی۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ حکم میں داخل نہیں ہے اس کو واپس کرنا گویا بیان کرنا ہوگا کہ وہ حکم میں داخل ہی نہ تھا تو اس طرح مستثنیٰ کے ساتھ مشابہت ہوگی۔ تو نسخ کی مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ چاروں صورتوں میں بیع صحیح ہو جائے کیونکہ یہ دونوں غلام بیع کا محل بن سکتے ہیں اس پر بیع بالحصہ کے عدم جواز والا اعتراض نہ کیا جائے کیونکہ بیع بالحصہ ابتداء جائز نہیں اور یہ بیع بالحصہ ابتداء نہیں ہے بلکہ بقاء ہے اور یہ جائز ہے۔ اور استثنیٰ کی مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے کیونکہ اسنے غیر مبیع کو بیع کے قبول کرنے کیلئے شرط بنا دیا ہے اور یہ جائز نہیں ہے احناف تطبیق کا راستہ اختیار کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ دونوں مشابہتوں کا لحاظ رکھا جائیگا۔

لہٰذا جب محل خیار اور ثمن دونوں کا پتہ ہو "جیسا کہ پہلی صورت میں ہے" تو ناسخ کی مشابہت کیوجہ سے بیع صحیح ہو جائے گی باقی تین صورتوں میں استثنیٰ کی مشابہت کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی اس لئے کہ جب بیع اور ثمن دونوں مجہول ہو یا ان میں سے کوئی ایک مجہول ہو تو بیع فاسد ہو جاتی ہے اور ان صورتوں میں ناسخ کی مشابہت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اس لئے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے اس وجہ سے شرط خیار بھی باطل ہوگی اور دونوں غلاموں میں عقد بیع ثابت ہو گی حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے۔

<u>قوله :</u> وقيل انه يسقط الا حتجاج به كالاستثناء المجهول لأن كل واحد منها لبيان انه لم يدخل فصار كالبيع

المضاف الى حر و عبد بثمن واحد

دوسرا مذہب:.....عام مخصوص منہ البعض کے بارے میں دوسرا مذہب بیان کرتے ہیں اور وہ یہ ہے
کہ اس سے استدلال کرنا ساقط ہے جیسے کہ استثنیٰ مجہول میں ہوتا ہے اسلئے کہ اس میں سے ہر ایک
اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ یہ اپنے ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہے یہ امام ابوالحسن حنفی کرخی
اور عیسیٰ بن ابان رحمہم اللہ کا مذہب ہے یہ لوگ کہتے ہیں کہ مخصوص خواہ معلوم ہو یا مجہول ہو بہر دو
صورت عام استدلال کے قابل نہیں رہے گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا حکم **اقتلوا المشركين ..الخ**
ظاہر ہی بات ہے کہ اس عموم میں تمام مشرک بشمول اہل ذمہ داخل تھے مگر بعض '' وہ مشرک جو ذمی
ہیں) خاص کر دیئے گئے اور فرمایا **و لا تقتلوا اهل الذمة** یہ مخصوص مجہول کی مثال ہے اور
مخصوص معلوم کی مثال اسی عموم کے بعد یہ فرمانا ہے **و لا تقتلوا بعضهم** یہ لوگ صرف یعنی
جہت استثناء کا اعتبار کرتے ہیں اور صیغہ یعنی جہت نسخ کا اعتبار نہیں کرتے جیسا کہ جب حر اور غلام
کو ایک ہی ثمن کے ساتھ فروخت کیا جائے تو چونکہ حر تو بیع میں داخل نہیں ہے
لہٰذا وہ بیع میں سے مستثنیٰ ہوگا چونکہ یہ بیع بالحصہ ابتداً ہے اور یہ باطل ہے۔ لہٰذا غلام میں بھی بیع
درست نہ ہوگی البتہ اگر ہر ایک کی علیحدہ قیمت بیان کردے تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک پھر بھی
بیع فاسد ہی رہے گی اور صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں جائز ہوگی۔

قوله : وقيل انه يبقى كما كان اعتبار أبالنا سخ لأ ن كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الا ستثناء فصار كما ا ذا باع عبد ين وهلك أحد هما قبل التسليم.

مذہب ثالث:..... عام مخصوص البعض کے بارے میں تیسرا مذہب یہ ہے کہ عام تخصیص کے
بعد بھی ویسے ہی قطعی رہے گا جیسا کہ تخصیص سے پہلے تھا اس مذہب کے قائلین اس کو ناسخ پر قیاس
کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک مستقل بنفسہ ہوتا ہے یہ صرف صیغے یعنی جہت نسخ کو
دیکھتے ہیں اور معنی یعنی جہت استثناء کا کوئی اعتبار نہیں کرتے ہیں اس کی نظیر یہ مسئلہ فقہیہ ہے جیسا کہ

اگر کسی نے دو غلام فروخت کئے اور ان کی علیحدہ علیحدہ قیمت بیان نہیں کی اور ان میں سے ایک غلام مشتری کے حوالے کرنے سے پہلے مر گیا تو گویا کہ اس کی بیع منسوخ ہوگئی اور جو زندہ ہے اس کی بیع باقی رہے گی اور چونکہ یہ بیع بالحصہ بقاء ہے لہٰذا جائز ہے۔

مذہب رابع :...... یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جس کو صاحب توضیح نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ دلیل خصوص پر مدار ہے لہٰذا جب دلیل خصوص مجہول ہو تو عام سے استدلال کرنا ساقط ہوگا کما قال اصحاب المذہب الثانی اور اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو عام خصوص کے بعد بھی ایسا ہی قطعی رہے گا جیسکہ پہلے تھا کما قال اصحاب المذھب الثالث اور اس سے استدلال کرنا درست ہوگا۔

قوله : والعموم اما أن يكون بالصيغة والمعنے أو بالمعنى لا غير كرجال وقوم.

باعتبار صیغہ و معنی عام کی تقسیم

عام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) صیغہ اور معنی دونوں عموم پر دلالت کرتے ہوں اور افراد پر مشتمل ہوں جیسے کہ رجال جمع رجل اور نساء جمع امرأۃ وغیرہ خواہ جمع معرف ہو یا جمع منکر اور خواہ قلت ہو یا کثرت لیکن یہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کے نزدیک ہے کیونکہ اس کے نزدیک عام کے معنی میں استیعاب اور استغراق شرط نہیں ہے لیکن جن لوگوں کے نزدیک استیعاب شرط ہے جیسا کہ صاحب توضیح نے اشارہ کیا ہے وہ جمع منکر کو عام اور خاص کے درمیان واسطہ کہتے ہیں

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ اس عام کا صیغہ تو عموم پر دلالت نہ کرتا ہو لیکن معنی عموم پر دلالت کرتا ہو جیسے (**قوم**) اور (**رھط**) یہ دونوں لفظا مفرد ہیں ہیں لیکن باعتبار معنی جمع ہیں کیونکہ قوم کا اطلاق تین سے لیکر دس تک ہوتا ہے اور رھط کا اطلاق تین سے نو تک ہوتا ہے۔ لیکن قوم کا اطلاق وہیں پر ہوگا جہاں افراد مجتمع ہوں۔

قوله: ومن وما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم ومن في ذوات من يعقل كمافي ذوات ما لا يعقل ۔

من اور ما کا مفہوم اور وجہ فرق

من اور ما اصل کے اعتبار سے عموم کے لئے ہیں خصوص کا احتمال بھی رکھتے ہیں اور وجہ فرق یہ ہے کہ من ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی کبھی کسی قرینہ کی وجہ سے غیر ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور ما میں اس کا برعکس ہے۔

قوله: فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاء واعتقوا

من کے عموم پر تفریع :

چنانچہ اگر کسی نے یوں کہا منْ شاء من عبيدي العتق فهو حر پھر تمام غلاموں نے آزادی کو چاہ لیا تو سب آزاد ہو جائیں گے اس لئے کہ کلمہ من عام ہے اور موصوف ہے صفت عامہ کے ساتھ یعنی مشیت اور من ''بالکسر'' یہاں بیان کیلئے ہے لیکن اگر کسی نے کہا من شئت من عبيد ی عتقه فاعتقه تو اس صورت میں مخاطب کو ایک کے علاوہ سب کو آزاد کرنے کا اختیار ہے اس لئے کہ کلمہ من عام ہے اور من ''بالکسر'' تبعیض کیلئے ہے اور ان دونوں (عموم اور تبعیض) کے مقتضی پر اس وقت عمل ہو سکتا ہے جب کہ ایک کے علاوہ باقی سب آزاد ہو جائیں۔

صاحب توضیح کی توجیہ:

صاحب توضیح نے اس مسئلے کی دوسری توجیہ بیان فرماتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ دونوں مثالوں میں من جارہ تبعیض ہی کیلئے ہے مگر وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں (من شاء من عبيدى العتق فهو حر) میں من کے عموم کے تحت ہر غلام داخل ہے جو اپنی آزادی کا متمنی ہو

اور یہ تمام غیر سے قطع نظر بعض ہی ہیں جبکہ دوسری مثال میں **من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه** میں آزادی کا خواہشمند فرد مخصوص یعنی مخاطب ہے جو ایک ہے لہذا اسکی حاجت (مشیت) کا تعلق بھی ہر ایک غلام سے یکبارگی ہوگا لیکن اس طرح من تبعیضیہ کا مقتضاء باطل ہو رہا تھا لہذا مجبوراً کسی کو خاص کرنا ضروری ہوا۔

توجیہ مذکور پر اعتراض :

یہ توجیہ اس صورت میں تو درست ہو سکتی ہے جبکہ مخاطب غلاموں کو ترتیب وار فرداً فرداً آزاد کرے ورنہ درست نہیں لہذا پہلی توجیہ ہی بہتر ہے۔

قوله : فان قال لامته ان کان ما فی بطنک غلاما فأنت حرة فولدت غلا ما وجا ریة لم تعتق

ما کے عموم کی مثال:...... امام محمد رحمہ اللہ نے ایک مثال ذکر کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی باندی سے کہے (**ان کان ما فی بطنك غلا ماً فأنت حر ة**) اور وہ باندی ایک بچہ اور ایک بچی جنے تو وہ آزاد نہیں ہوگی کیونکہ ما کا عموم تقاضا کرتا ہے کہ جمیع مافی البطن بچہ (غلام ہو) خواہ جتنے بھی ہوں

اعتراض:.....اعتراض ہوتا ہے کہ اگر ما میں تعمیم کو لازمی مان لیا جائے تو پھر ضروری ہے کہ نماز میں نمازی کیلئے سارا قرآن پڑھنا واجب ہو، جتنا کوئی پڑھ سکتا ہو کیونکہ ما تیسر من القرآن میں بھی ما عموم کیلئے ہے۔

جواب:..... ہم جواب دیتے ہیں کہ ما کا عموم تو اسی کا متقاضی ہے مگر اگلا لفظ تیسر مشتق ہے تیسیر سے اور تیسر کا معنی یہ ہے کہ اتنا قرآن پڑھے جتنا آسانی سے پڑھ سکے اور سارے قرآبن کا پڑھنا آسانی کے منافی ہے۔

قوله : وما یجئی بمعنی من مجازاً ویدخل فی صفات من یعقل ایضا۔

نکتہ:..... ما اور من مجاز ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

والسماء وما بناها (یہاں ما بمعنی من ہے) اسی طرح فا نکحوا ما طاب لکم ہے۔ ما ذوی العقول کیلئے آجاتا ہے مثلاً (مازید) کے جواب میں (الکریم) کہنا۔

قوله : وکل للاحاطة علی سبیل الافراد وهی تصحب الاسماء فتعمها۔

(۳) لفظ کل اور اسکے اخوات:

عموم کا تیسرا صیغہ لفظ (کل) ہے یہ احاطہ کیلئے استعمال ہوتا ہے علی سبیل الافراد یعنی ہر فرد ایسا ہوتا ہے گویا کہ اس کے ساتھ دوسرا فرد نہیں ہے اور لفظ کل اسماء پر داخل ہوتا ہے اور ان میں عموم پیدا کرتا ہے اور افعال پر اسلئے داخل نہیں ہوتا کیونکہ کل لازم الاضافة ہے اور افعال مضاف الیہ نہیں بنتے۔

قوله : فان دخلت علی المنکر اوجبت عموم افراده وان دخلت علی المعرف اوجبت عموم اجزاءه حتی فرقوا بین قولهم کل رمان ماکول

وکل الرمان ماکول بالصدق والکذب۔

پھر اگر یہ لفظ منکر پر داخل ہوتو یہ افراد کے عموم کو ثابت کرتا ہے اور اگر معرفہ پر داخل ہوتو اجزاء کے عموم کو ثابت کرتا ہے۔

چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق کل تطلیقة (نکره) تو تین طلاقیں واقع ہوجائیں گے اور اگر کل التطلیقة (معرفه) کہا تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح کل رمان ماکول یہ سچ ہے کیونکہ انار کا ہر فرد کھایا جاتا ہے اور (کل الرمان ماکول) جھوٹ ہے اس لئے کہ انار کے سارے اجزاء نہیں کھائے جاتے بلکہ اس کا چھلکا پھینکا جاتا ہے

قوله : واذا وصلت ما اوجبت عموم الا فعال ویثبت عموم الا سماء فیه ضمنا کعموم الا فعال فی کل .

کلما :

جب لفظ کل کو ما کیساتھ ملایا جائے تو پھر وہ افعال پر داخل ہوسکتا ہے۔ اور وہ افعال کے عموم کو ثابت کرتا ہے اور اسماء کا عموم ضمنا اس میں ثابت ہوتا ہے جیسے **کلما تزوجت امرأة فهی طالق** (جن اوقات میں میں شادی کروں ہمہ وقت وہ عورت مطلقہ ہوگی) لہٰذا مقصد اصلی یہ ہوگا کہ ہر فعل تزوج میں طلاق واقع ہو لیکن اسم کو ضمناً شامل ہے کیونکہ عموم تزوج بغیر عموم زوجہ کے نہیں ہوسکتا اس لئے اس کے برعکس (کل) میں صراحتہ عموم اسماء ہوتا ہے اور عموم افعال ضمناً ہوکر آتا ہے۔

قوله : وكلمة الجميع توجب عموم الا جتماع دون الا نفراد حتى اذاقال جميع من دخل فی هٰذا الحصن أولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة معا أن لهم نفلاً واحداً بينهم .

(۴) جمیع :

عموم کا چوتھا صیغہ لفظ (**جمیع**) ہے یہ عموم کو ثابت کرتا ہے علی سبیل الاجتماع چنانچہ اگر امیر لشکر نے کہا (**جمیع من دخل هذا الحصن فله الف درهم**) پھر اکھٹے دس آدمی داخل ہوگئے تو ہزار ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا اور اگر یہی دس آدمی اکیلے اکیلے داخل ہوئے تو سب سے پہلے داخل ہونے والے کو انعام دیا جائیگا، پہلی صورت میں کلمہ جمیع کی حقیقت پر عمل تھا اور دوسری صورت میں کلمہ جمیع کے مجاز پر عمل کیا گیا کیونکہ اس وقت یہ جمیع کل کے معنی میں مستعمل ہوگا۔

اعتراض:.....اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تم نے حقیقت اور مجاز کو جمع کردیا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

پہلا جواب:.....ہم نے ایسا نہیں کیا بلکہ عموم مجاز پر عمل کیا ہے یعنی اول سے سابق فی الدخول مراد لیا ہے خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو لہٰذا عمل عموم مجاز پر ہوگا۔

قوله : فی کلمۃ کل یجب لکل منھم النفل

اور لفظ کل کی صورت میں دس میں سے ہر ایک کو مستقل انعام دیا جائیگا اس لئے کہ لفظ کل احاطہ کیلئے علی سبیل الافراد آتا ہے، اور اگر ایک شخص پہلے داخل ہو گیا تو صرف اسی کو نعام دیا جائیگا۔ کیونکہ لفظ کل خصوص کا بھی احتمال رکھتا۔ ہے۔

قوله : وفی کلمۃ من یبطل النفل

اور تیسری صورت من دخل ....الخ کی صورت میں انعام باطل ہو جائے گا اس لئے کہ اول نام ہے فرد سابق کا جو سب سے پہلے پہلے داخل ہو اور اس سے پہلے کوئی نہ گیا ہو جبکہ یہاں کوئی ایسا فرد نہیں ہے بلکہ کئی داخل ہونے والے ہیں اور کلمہ من عموم میں اتنا محکم نہیں کہ اول کے معنی کو تبدیل کر سکے۔

قوله : النکرۃ فی مو ضع النفی تعم و فی الاثبات تخص لکنھا مطلقۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ تعم حتی قال بعموم الرقبۃ المذ کورۃ فی الظھار۔

قاعدہ :

نکرہ جب تحت النفی واقع ہو تو عام ہوتا ہے اس لئے کہ نکرہ اصل وضع کے اعتبار سے یا تو ماہیت ہوتا ہے یا فرد واحد غیر متعین کیلئے ہوتا ہے۔ لہذا جب اس پر نفی داخل ہوگی تو وہ عام ہو جائیگا کیونکہ اگر نفی عام نہ ہو تو پھر ماہیت یا فرد غیر معین کی نفی نہیں ہو سکے گی پھر اگر نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو شامل ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا اور اگر من استغراقیہ کے معنی کو شامل نہ ہو تو عموم میں ظاہر ہو گا اگر چہ خصوص کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

اور اس عموم کی دلیل اجماع اہل لغت ہے کہ (لا الہ الا اللہ) بالاجماع کلمہ توحید ہے پس اگر یہ کلمہ العموم یعنی تمام معبود برحق کی نفی کیلئے نہ ہوتا تو اس کلمہ سے وحدت باری تعالیٰ کس طرح ثابت ہوتی؟

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ **اذقالوا ما انزل اللہ علی بشر من شئی قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسی الخ،** کیونکہ **من انزل الکتاب** میں ایجاب جزئی ہے اور ایجاب جزئی سلب کلی کی نقیض بنتی ہے تو معلوم ہوا کہ ما انزل اللہ میں سلب کلی ہے۔

اور نکرہ موضع اثبات میں خاص ہوتا ہے یعنی فرد واحد غیر معین کیلئے ہوتا ہے لیکن اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوتا ہے جیسے **اعتق رقبۃ** میں رقبۃ نکرہ موضع اثبات میں ہے لہٰذا یہ جملہ کسی ایک غلام کے اعتاق پر دلالت کریگا مگر اس غلام کے اوصاف متعدد ہو سکتے ہیں۔

مذہب شوافع:..... مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی وہ عام ہی ہوتا ہے چنانچہ انہوں نے کہا **فتحریر رقبۃ** ، یہ عام ہے ہر قسم کے غلام کو شامل ہے پھر اس میں سے بالاجماع معذور اور مدبر کو خاص کر دیا گیا تو اس میں سے کافر غلام کو بھی انہوں نے خاص کر لیا ہے۔

شوافع کو جواب:..... ہم جواب دیتے ہیں کہ معذور رقبہ مطلقہ میں سرے سے داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ اس میں جنس منفعت فوت ہوتی ہے اسطرح مدبر بھی شامل نہیں ہے۔ کیونکہ وہ من وجہ غلام ہے اور من وجہ غلام نہیں ہے تو یہاں ہم دو قاعدوں پر عمل کرتے ہیں۔

احناف کے دو قاعدے:

(۱) پہلا قاعدہ یہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے **المطلق یجری علی اطلاقہ** لہٰذا آیت مذکورہ میں لفظ رقبہ رقبہ مؤمن اور کافر دونوں کو شامل ہے۔

(۲) دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی کو مطلق ذکر کیا جائے تو اس کا ذکر کامل مراد ہوتا ہے **المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد الکامل** تو چونکہ مدبر اور معذور کامل غلام نہیں بلکہ ناقص ہیں لہٰذا اس آیت کے حکم میں سرے سے شامل ہی نہیں ہیں۔

قولہ : **وان وصفت بصفۃ عامۃ تعم کقولہ واللہ لا اکلم احداً الا رجلاً کوفیاً وقولہ واللہ لا اقربکما الا یوماً اقربکما فیہ وکذا اذا قال أی عبیدی ضربک فھو حر فضربوہ انھم یعتقون**

اگر نکرہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہوتو عام ہوگا یہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ صفت کا مفہوم تو خصوص اور تقیید ہے پھر یہ قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثری ہے کیونکہ بغیر صفت کے بھی نکرہ عام ہوتا ہے جیسے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فرمان، **تمرہ خیر من جرادۃ** اور **علمت نفس ما احضرت** میں اسی طرح **علمت نفس ماقدمت میں**

اور کبھی صفت عامہ کے باوجود بھی نکرہ خاص ہوتا ہے جیسے اگر کوئی شخص کہے **واللہ لا تزوجن امرأۃ کوفیۃ** ، تو اس صورت میں ساری عورتوں سے شادی کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک کے ساتھ شادی کرنے سے بھی قائل حانث ہونے سے نکل جائیگا اس کی مثال جیسے **واللہ لا اکلم احدا الا رجلا کوفیا** تو اگر **کوفیا نہ** کہتا تو ایک سے زائد آدمی سے بات کرنے سے حانث ہوجاتا لیکن جب **کوفیا** کہا تو اب ہر شخص سے بات کرنے کی اجازت ہوگی۔

(۲) دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی دو بیویوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہے **واللہ لا اقربکما الا یوماً اقربکما فیہ** اگر صرف **یوماً** کہتا تو ایک دن قربان کے بعد مولی ہوجاتا لیکن اقربکما کی صفت فیہ لانے سے اب کبھی بھی مولی نہیں ہوگا اس لئے کہ جس دن بھی بیویوں کے قریب ہوگا وہ دن اس صفت عامہ کی وجہ سے یمین سے مستثنیٰ ہوگا اور حانث بھی نہ ہوگا۔

(۳) تیسری مثال: کسی شخص کا اپنے غلاموں کے متعلق یہ کہنا ہے **ای عبیدی ضربک فھو حر** ''میرے جس غلام نے بھی تمہیں مارا وہ آزاد ہے'' تو اگر سب غلاموں نے اس آدمی کی پٹائی کردی تو سب آزاد ہوجائیں گے لیکن اگر اس نے کہا کہ **ای عبیدی ضربتہ..الخ** تو اگر مخاطب نے سب کو ماردیا تو سب آزاد نہیں ہوں گے بلکہ ان میں سے ایک آزاد ہوگا۔

مصنف نے دونوں مثالوں میں فرق بیان کیا ہے کہ متکلم نے پہلی مثال میں ای کو ضاربیت کی صفت کے ساتھ موصوف کیا ہے لہذا صفت کے عموم کی وجہ سے یہ عام ہوگا لیکن دوسری مثال میں صفت ضرب کی نسبت فرد واحد مخاطب کی طرف کی ہے جو خاص واقع ہورہا ہے لہذا

(ای) عام نہیں ہوگا۔

اعتراض:.....اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر تم صفت سے صفت نحوی مراد لیتے ہو تو وہ دونوں مثالوں میں نہیں ہے کیونکہ ای موصوفہ نہیں ہے بلکہ موصولہ یا شرطیہ ہے اور اگر تم صفت معنوی مراد لیتے ہو تو وہ دونوں مثالوں میں ہے۔ کیونکہ پہلی مثال میں ای ضاربیت کے ساتھ موصوف ہے اور دوسری مثال میں مضروبیۃ کے ساتھ موصوف ہے لہٰذا دونوں کا حکم یکساں اور مساوی ہونا چاہیئے۔ پھر یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پہلی مثال میں الا یو ما اقر بکما پہلی مثال یعنی اقر بکما پر عموم پایا جاتا ہے حالانکہ اس میں یوما مفعول فیہ ہے فاعل نہیں ہے تو مناسب یہ ہے کہ مفعول بہ یعنی اس کا بھی یہی حکم ہو۔

جواب:.....اس کا یہ ہے کہ ضرب ضارب کیساتھ قائم ہے لہٰذا مضروب کیساتھ قائم نہ ہوگی اور مفعول بہ فضلۂ کلام پر قائم ہوتا ہے، بخلاف مفعول فیہ کے اس لئے کہ وہ فعل کا ایک جز ہوتا ہے بعض لوگوں نے فرق یہ کیا ہے کہ پہلی مثال میں چونکہ عتق کو متعلق کیا غلاموں کے مارنے کے ساتھ تو وہ سب مارنے کیلئے جلدی کریں گے تو مولیٰ کسی کو بلا وجہ ترجیح دیگا۔ لیکن دوسری مثال میں عتق کو متعلق کیا ہے مخاطب کیساتھ لہٰذا مخاطب کیلئے مناسب نہیں کہ وہ اپنے آقا کو مارے۔

قوله : وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ۔

تشریح عبارت :

جب لام تعریف ایسے لفظ پر داخل ہوتا ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ عموم کیلئے ہوگا خواہ عموم جنس کی وجہ سے ہو یا استغراق کی وجہ سے اور اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لئے ہو اور جب تک عہد والا معنی صحیح ہوسکتا ہے دوسرا معنی

مراد نہیں لیا جائیگا لیکن جب عہد والا معنیٰ صحیح نہ ہو تو استغراق کیوجہ سے عموم کا فائدہ دے گا۔

اگر یہ جمع کے صیغہ پر داخل ہو تو جمعیت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ اگر جمعیت کو باقی رکھیں تو لام تعریف کا کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کو جنس پر حمل کیا جائیگا تو جنس ہونے کی وجہ سے اس کا اطلاق مادون الثلاث پر ہوگا اور جمع ہونے کی وجہ سے اس کا اطلاق مافوق الثلاث پر ہوگا لہٰذا اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ **لا اتزوج النساء** تو وہ صرف ایک عورت سے شادی کرنے سے حانث ہو جائیگا۔

اسی طرح قرآن پاک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے۔ **لا یحل لک النساء من بعد** (یعنی ان ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کے بعد آپ کیلئے کوئی عورت حلال نہیں) تو یہاں **نساء** سے ایک عورت بھی مراد ہے اسی طرح **انما الصدقات للفقراء** الخ میں کسی ایک فقیر یا مسکین کو صدقہ دینا کافی ہے اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک مصارف زکوۃ کے اصناف سبعہ میں سے ہر صنف کے تین افراد کو زکوۃ دینا ضروری ہے۔ پھر مصنف نے چند قواعد بیان کئے ہیں چنانچہ فرمایا

قوله : والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى

اگر نکرہ کو دوبارہ معرفہ لایا جائے تو ثانی عین اول ہوگا جیسے **کما قال اللہ تعالیٰ**

ارسلنا الى فرعون رسولا فعصىٰ فرعون الرسول ، اور اگر نکرہ کو دوبارہ نکرہ لایا جائے تو ثانی غیر اول ہوگا اور اگر معرفہ کو معرفہ لایا جائے تو ثانی عین اول ہوگا۔

ان دونوں قاعدوں کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔ **فان مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً** العسر کو چونکہ دوبارہ معرفہ لایا گیا ہے لہٰذا یہ عین اول ہے اور یسر کو چونکہ دوبارہ نکرہ

لایا گیا ہے لہٰذا یہ غیر اول ہے تو معلوم ہوا کہ ایک عسر کے ساتھ دو یسر ہوتے ہیں اور یہی بات حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث "لن يغلب عسر يسر ين "اور شاعر کے شعر سے بھی معلوم ہوتی ہے

اذا شتدت بک البلوی ففکر فی الم نشرح

فعسر بین یسر ین اذا فکر ته فا فرح

اور معرفہ کو جب دوبارہ نکرہ لایا جائے تو ثانی غیر اول ہوگا اس لئے کہ اگر عین اول ہو تو گویا کہ وہ بغیر کسی حرف کے اشارہ کے متعین ہو گیا حالانکہ نکرہ متعین نہیں ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اولاً اقرار کیا ایسے ہزار کا جو دستاویز کی ہے پھر اس نے مطلق ایک ہزار کا اقرار کیا دوسری مجلس میں تو ثانی غیر اول ہوگا۔ اور اس پر دو ہزار لازم ہو جائیں گے۔

نکتہ:..... اوپر جو کچھ ذکر کیا گیا یہ اطلاق کے وقت ہوتا ہے الغرض قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ قاعدہ اکثریہ ہے ورنہ ایسے بھی ہو سکتا ہے کہ نکرہ کو دوبارہ معرفہ لایا جائے لیکن وہ غیر اول ہو جیسے اللہ رب العزت کا فرمان **هذا كتاب انزلنا** ..... الخ پہلی کتاب سے مراد قرآن اور دوسری کتاب سے مراد تورات اور انجیل ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نکرہ کو دوبارہ نکرہ لایا جائے لیکن وہ غیر اول کی بجائے عین اول ہو جیسے اللہ کا فرمان ، **وهو الذی فی السماء اله وفی الا رض اله** ، اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معرفہ کو دوبارہ معرفہ لایا جائے لیکن وہ غیر اول ہو جیسے قرآن مجید میں ہے **وهو الذی انزل علیك الكتاب** پہلی کتاب سے قرآن پاک مراد ہے اور دوسری سے مراد تورات وغیرہ ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معرفہ کو دوبارہ نکرہ لایا جائے لیکن وہ عین اول ہو جیسے قرآن کریم میں ہے **انما الهكم اله واحد** .

اس کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ جس مقدار تک خصوص کی انتہا ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں

قوله : و ما ينتهى اليه الخصوص نوعان : النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته او ملحق به كالمرأةوالنساء والنوع الثانى فيما كان جمعاً وصيغةومعنى لأن ادنى الجمع الثلاثةباجماع اهل اللغة ۔

ماینتہی الیہ الخصوص کی تقسیم

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ اگر صیغہ مفرد کا ہو جیسے من اور ما یا ملحق بالمفرد ہو جیسے جمع معرف بلام الجنس تو اسکی انتہا ایک تک ہوگی کیونکہ اگر لفظ اس ایک سے بھی خالی ہو جائے تو لفظ اپنے مدلول سے بھی خالی ہو جائیگا جیسے **المرأة والنساء**

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ لفظ صیغہ اور معنیٰ کے اعتبار سے جمع ہو جیسے رجالؔ اور نساء یا صرف معنیٰ کے اعتبار سے جمع ہو جیسے قوم اور رھط تو اس کی انتہا تین تک ہوگی کیونکہ اقل جمع تین ہے تو اگر اس کے تحت تین بھی نہ رہیں تو لفظ اپنے مقصود سے خالی ہو جائیگا۔

امام شافعیؒ اور امام مالک رحمہ اللہ کے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اقل جمع دو ہے انکی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے **الا ثنان فما فوقها جماعة**

مصنف رحمہ اللہ اس کے دو جوابات دے رہے ہیں ملاحظہ فرمایئے:

قوله : وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقها جماعة محمول على المواريث والوصايا اوعلى سنة تقدم الامام ۔

پہلا جواب:..... اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث میراث اور وصیت کے بارے میں ہے کیونکہ میراث میں استحقاق اور حجب کے اعتبار سے دو کا بھی وہی حکم ہے جو دو سے زائد کا ہے مثلاً دو بیٹیوں اور دو بہنوں کو دو ثلث ملتا ہے اور دو سے زائد کو بھی یہی ملتا ہے اور دو بھائی ماں کے حصے کو ثلث سے سدس کی طرف منتقل کر دیتے ہیں اور دو سے زائد کا بھی یہی حکم ہے۔

(۲) دوسرا جواب:.....اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام کے آگے ہونے کے بارے میں مسئلہ پر محمول ہے یعنی اگر مقتدی تین ہوں یا زیادہ ہوں تو امام آگے کھڑا ہو جائے گا اور دو ہوں تو

بھی امام آگے کھڑا ہوگا سوائے جمعہ کے اسلئے کہ جمعہ میں امام کے علاوہ تین آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔امام ابو یوسف کا اختلاف ہے.ان کے ہاں امام کے ساتھ تین افراد کا ہونا کافی ہے۔

اس اشکال کا ایک اور جواب صاحب نورالانوار نے تحریر کیا ہے وہ یہ ہے کہ

تیسرا جواب:..... حدیث سفر کے بارے میں ہے اصل میں اسلام کے ابتدائی زمانہ میں دو کو سفر کرنے کی اجازت نہیں تھی جب اسلام قوی ہوگیا تو تین کی طرح دو کو بھی سفر کی اجازت دی گئی اسی بناء پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **الا ثنان فما فوقھا جماعة** ۔ اس سے قبل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی تھی **الو احد شیطان والا ثنان شیطانان**

مشترک کی بحث

قولہ : وأما المشترک فما یتناول افراد مختلفة الحدود علی سبیل البدل کالقرء للحیض والطھر

مشترک کی تعریف:۔

ما یتناول افرداً مختلفة الحدود علی سبیل البدل

ترجمہ: مشترک وہ لفظ ہے جو علی سبیل البدل ایسے الفاظ کو شامل ہوتا ہے جن کی تعریفیں باہم مختلف ومتغائر ہوا کرتی ہیں۔

تعریف میں ملحوظ فوائد قیود

(۱) افراد : اس سے خاص نکل گیا کہ اس میں افراد نہیں ہوا کرتے

(۲) مختلفة الحدود : اس قید سے عام کو خارج کر دیا کیونکہ اس کے افراد سب باعتبار حدود متفق ہوتے ہیں۔

(۳) علی سبیل البدل : اس قید سے کئی فوائد حاصل ہوتے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں

الف : اگر یہ قید احترازی نہ ہو تو صرف بیان واقع وحقیقت کیلئے ہے

ب : اگر اسے قید احترازی مانا جائے تو امام محمد بن ادریس الشافعیؒ رحمہ اللہ کے قول علی سبیل الشمول سے احتراز مقصود ہے کہ شوافع رحمہم اللہ کے ہاں مشترک کے کئی معانی بیک وقت مراد ہو سکتے ہیں۔ یا پھر یہ بعض علمائے اصول کے نزدیک شئی سے احتراز کیلئے ہے کہ شئی کے معنی موجود میں ہونے کے اعتبار سے مشترک معنوی ہے اور افراد کے مختلف الحقائق ہونے کے اعتبار سے وہ مشترک لفظی میں داخل ہے لیکن اس کا اپنے افراد سے تعلق علی سبیل الشمول ہوتا ہے لہذا علی سبیل البدل کی قید سے اس سے احتراز ہو گیا ۱۲۔

(۲) مشترک کی مثال:..... مشترک کی مثال لفظ قــــروء ہے کہ یہ حیض اور طہر کے درمیان

مشترک ہے۔

قوله : وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به

(۳) مشترک کا حکم :..... مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس کے متعدد معانی کو ملحوظ رکھ کر مقام کی نسبت سے سیاق و سباق پر غور و فکر کے ذریعے سے اس کے کسی ایک معنیٰ کو ترجیح دی جائیگی تا کہ اس پر عمل کیا جا سکے۔

مثال کے ذریعے وضاحت :

قرء ایک لفظ مشترک ہے ہم نے اس لفظ میں کئی طریقوں سے غور و فکر کیا مثلاً ہم نے دیکھا :

(۱) اس لفظ کی صفت لفظ ثلاثۃ ہے اور خاص ہے۔

(۲) دوسرا یہ ہے کہ اقل جمع تین ہے۔

(۳) تیسرا یہ ہے کہ جمع اور انتقال کے معنیٰ میں ہے۔

اب اگر قروء سے مراد دم (خون حیض) ہو تو ظاہر ہے کہ دم میں جمع اور منتقل ہونے والی صفت پائی جاتی ہے۔

پس اگر اس سے مراد ایام دم ہوں تو ایام حیض اجتماع اور انتقال کا محل ہیں۔ بخلاف طہر کے کہ نہ وہ جمع ہونے والا ہے اور نہ منتقل ہونے والا اور نہ وہ جمع ہونے اور انتقال کا محل ہے۔

قوله : ولا عموم له

(۴) عموم مشترک جائز ہے یا نہیں؟

ہمارے نزدیک مشترک میں عموم نہیں ہوتا لہٰذا ایک لفظ سے ایک ہی وقت میں اسکے دو یا دو سے زائد معانی مراد لینا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ رحمہ اللہ کا مذہب :..... امام شافعیؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے یعنی ایک ہی وقت

میں مشترک کے متعدد معانی مراد لئے جاسکتے ہیں ۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل:.....وہ قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں ان اللــــہ
وملا ئكته يصلون على النبى يا ايها الذين آمنو اصلوا عليه وسلموا تسليماً

طرز استدلال:.....اس آیت میں ایک لفظ مشترک (صلوۃ) استعمال ہوا ہے جس کی نسبت اللہ تعالیٰ، فرشتوں اور بندگان خدا کی طرف کی گئی ہے اور ظاہر ہے کہ جب (صلوٰۃ) کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو مراد رحمت کاملہ ہوتی ہے اسی لفظ کی نسبت جب فرشتوں کی طرف کی جاتی ہے تو دعا واستغفار مراد ہوتی ہے اور جب بندوں کی طرف کی جائے تو فقط دعاء مراد ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ایک ہی لفظ مشترک (صلوٰۃ) سے اس کے تین معانی ایک ہی آیت میں مراد لئے گئے ہیں اسی کا نام عموم مشترک ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب:.....اس آیت کی غرض یہ ہے کہ مومنوں پر اللہ تعالیٰ کی اور فرشتوں کی اقتداء واجب ہے اور یہ غرض اسی وقت حاصل ہوسکتی ہے جب کہ ہم ایک عام معنی مراد لیں جو کہ سب کو شامل ہو جائے اور وہ معنی ہے اعتناء بشانہ۔ اب مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کا اہتمام کرتے ہیں لہٰذا ایمان والوں تم بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کا اہتمام کرو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ اہتمام باری تعالیٰ عزاسمہ کی طرف سے رحمت، فرشتوں کی طرف سے استغفار اور مومنوں کی طرف سے دعا ہے

احناف کی دلیل:.....ہماری دلیل یہ ہے کہ واضع نے ہر لفظ کو ایک معنی خاص کے لئے وضع کیا ہے اور دوسرے واضع نے اس لفظ کو دوسرے معنی کے لئے وضع کیا ہے۔ اس طرح کہ اس سے دوسرا معنی مراد لینا جائز نہیں ہے۔ تو اگر عموم مشترک جائز ہو یا زیادہ معانی مراد لئے جائیں گے تو لازم آئیگا کہ ہر معنی مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہو تو یہ متضادین کا اجتماع ہے جو جائز نہیں۔ اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ معنی متعدد میں سے ایک کو مراد لیتے ہیں موضوع ہونے کی وجہ سے اور دوسرے کو مناسبت کی وجہ سے تو حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا لازم آئیگا اور یہ احناف کے ہاں تو مطلقا باطل

ہے۔ جبکہ شوافع کے ہاں اس صورت میں جائز ہے کہ معنی مجازی اور معنی موضوع لہ کے درمیان مجاز کے چوبیس علائق میں سے کوئی علاقہ مان لیا جائے اور یہ معنی متعددہ باہم متضاد نہ ہوں۔ اگر باہم متضاد ہوں تو ان کے ہاں بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز باطل ہے۔

اسی طرح من حیث المجموع مراد لینا بھی بالاتفاق جائز نہیں ہے پس عموم مشترک کا بطلان ثابت ہو گیا لہٰذا ایک وقت میں لفظ مشترک سے ایک ہی معنی مراد لیا جائے گا۔

قوله : وأما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأی۔

(۱) مؤول کی تعریف :

مؤول وہ ایک معنی ہے جو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب مشترک کے بعض وجوہ یعنی کسی ایک معنی کو غالب رائے کے ساتھ ترجیح دے دی جائے گویا کہ ترجیح سے قبل وہ مشترک تھا اور کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے بعد وہ مؤول بن گیا۔

نکتہ:......ظن غالب میں عموم ہے جس کی کئی صورتیں ہیں کبھی تو ظن غالب خبر واحد کے ذریعہ حاصل ہوگا کبھی قیاس کے ذریعہ اور کبھی لفظ مشترک میں شدید غور و فکر اور تأمل کے ذریعہ اور کبھی جس کلام میں لفظ مشترک وارد ہوا ہے اس کے سیاق وسباق میں تأمل کے ذریعہ بہر حال کسی بھی ذریعہ سے مشترک کے وجوہ متعددہ میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا تاویل ہے اور وہ معنی جس کو ترجیح دی گئی مؤول ہے

اعتراض:.....اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مؤول تو تاویل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے تو آپ نے اس کو نظم کے اقسام میں کیوں شمار کیا۔

جواب:.....ہمیں اس سے انکار نہیں کہ مؤول تاویل یعنی فعل مجتہد سے حاصل ہوتا ہے مگر چونکہ تاویل کے بعد حکم کی نسبت نظم ہی کی طرف ہوتی ہے۔اس لئے ہم نے اس کو نظم کے اقسام میں شمار کیا۔

قوله : **وحكمه العمل به على احتمال الغلط**

(۲) مؤول کا حکم :

اس پر عمل کرنا واجب ہے ظنی ہے چونکہ اس میں کسی معنی کی ترجیح بوجہ فعل مجتہد ہوتی ہے اور حدیث میں آتا ہے کہ مجتہد اپنے اجتہاد میں کبھی مبنی برحق ہوتا ہے اور کبھی غلطی وخطاء کا شکار ہو جاتا ہے تاہم اسے اجر ضرور ملتا ہے۔

الغرض جب اس میں خطاء کا احتمال آ گیا تو اس میں ظنیت آ گئی اس میں ظنیت کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس معنی مؤولہ کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ حق یہ معنی نہ ہو بلکہ اس کا جانب مقابل ہو۔

قوله : **وأما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين۔**

یہاں سے مصنف تقسیم ثانی کو شروع فرماتے ہیں اس تقسیم کے کل چار افراد باعتبار ظہور معنی کے اور چار افراد باعتبار خفائے معنی کے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں :

نص کی ظہور معنی کے اعتبار سے تقسیم

(۱)ظاہر (۲)نص (۳)مفسر (۴)محکم

قسم اول ظاہر کی تعریف

ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد صرف اس کے صیغے سے سامع کے سامنے ظاہر ہو جائے۔

ظاہر کی مثال:..... **احل الله البيع وحرم الربوا** یہ آیت بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت میں ظاہر ہے۔

ظاہر کا حکم:.....اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد پر عمل کرنا واجب ہے یقینی طور سے۔

قوله : وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال التاويل وهو فى حيز المجاز.

قسم ثانی نص کی تعریف :

نص وہ کلام ہے جس کو اسی مقصد کے لئے متکلم لیکر آیا ہو ماتن رحمہ اللہ نے اس کی تعریف ماسیق الکلام لاجلہ نہیں فرمائی جس طرح صاحب اصول الشاشی اور دیگر علمائے اصول نے کی ہے بلکہ وہ یہ تعریف کرتے ہیں:

نص وہ ہے جس میں ظاہر سے زیادہ ظاہریت پائی جاتی ہو متکلم کی طرف سے کسی معنی کیوجہ سے اس طرح کہ متکلم نے اس لفظ کو اسی معنی کے لئے لایا ہوگا۔ مشہور یہ ہے کہ نص میں سوق کلام شرط ہے اور ظاہر میں عدم سوق شرط ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ نص میں تو سوق شرط ہے لیکن ظاہر میں سوق یا عدم سوق میں سے کچھ بھی شرط نہیں ہے۔

نص کی مثال:.....اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں تعدد ازواج سے متعلق ارشاد فرمایا: فانكحوا ما

طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع یہ آیت تعدد ازواج میں نص ہے کیو نکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا کہ یارسول اللہ ہم ایک وقت میں کتنی عورتوں کو اپنے نکاح میں رکھ سکتے ہیں جس پر یہ آیت اتری تھی۔

نص کا حکم:..... نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنی واضح ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے لیکن اس میں تاویل کا احتمال ہوگا اور یہ تاویل یوں ہوگی کہ اگر عام ہو تو تخصیص کا احتمال ہوگا اور اگر حقیقت ہو تو مجاز کا احتمال ہوگا۔

قوله : وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ

قسم ثالث مفسر کی تعریف

مفسر وہ ہے کہ جس میں نص سے بھی زیادہ وضاحت پائی جاتی ہو یہاں تک کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال نہ رہے اور یہ احتمال یا نبی کے بیان سے ختم ہوگا یا اللہ تعالی کے قول سے

مفسر کی مثال:...... اللہ تعالی کا فرمان ہے (**فسجد الملا ئكة كلهم اجمعون**) اس مثال کی وضاحت یہ ہے کہ جب **فسجد الملا ئكة** فرمایا تو فرشتوں کے سجدہ کرنے کا علم ہوا مگر اس میں تخصیص کا احتمال تھا کہ شاید تمام فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو بلکہ اکثر فرشتوں نے کیا ہو اور وللا کثر حکم الکل کے تحت عام رکھا گیا ہو **مگر كلهم** کے لفظ نے اس احتمال کو رد کر دیا اب یہ بھی احتمال تھا کہ تمام فرشتوں نے جو سجدہ کیا شاید اس کی کیفیت اجتماعی نہ ہو بلکہ گروہ در گروہ کی شکل میں یا فرداً فرداً بعد دیگر ے کیا ہو، **اجمعون** کے لفظ نے اس احتمال کو بھی ختم کر دیا لہذا اب یہ آیت مفسر بن گئی۔

مفسر کا حکم:...... مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے لیکن اس میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے۔

قوله : واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل تعدية وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال ۔

قسم رابع محکم کی تعریف:

محکم وہ یہ ہے جس کی مراد نسخ اور تبدیلی کے احتمال سے محفوظ ہو یا تو یہ محفوظ ہوگا اس لئے کہ تبدیلی عقلاً محال ہوگی جیسا کہ توحید رسالت وغیرہ کی صفات کے اندر تبدیلی عقلاً محال ہے اس کو محکم لعینہ کہا جاتا ہے یا نبی علیہ السلام کی وفات کی وجہ سے اس میں نسخ کا احتمال ختم ہوگیا ہو اور اس کو محکم لغیرہ کہا جاتا ہے اور اس کا حکم بھی محکم لعینہ کے حکم کی طرح ہے۔

محکم کا حکم:...... محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب اور قطعی ہے بغیر تاویل و تخصیص اور نسخ کے احتمال کے۔ اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا۔

قوله : كقول الله تعالىٰ احل الله البيع وحرم الربو اوقوله تعالىٰ فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وقوله تعالىٰ ان الله بكل شئى عليم ۔

کتاب میں مذکور مثال کی وضاحت

ظاہر اور نص کی مثال احل الله البيع وحرم الربوا، یہ آیت ظاہر ہے بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت بیان کرنے میں اور نص ہے ان دونوں کے درمیان فرق کرنے میں۔

اور ایک مثال: فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث وربا ع ، یہ آیت ظاہر ہے نکاح کے جائز ہونے میں اور نص ہے عدد کے بیان میں۔

مفسر کی مثال : فسجد الملئكة كلهم اجمعون ، اس آیت میں تخصیص اور تاویل کا احتمال تھا مگر كلهم لاکر تخصیص کے احتمال کو اور اجمعون لاکر تاویل کو ختم کر دیا۔ جس کا ہم تفصیلاً ذکر کر چکے ہیں۔

مفسر کی مثال پر پہلا اعتراض:..... اب بھی تو احتمال ہے کہ انہوں نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا ہو یا

صف بنا کر کیا ہو۔ لہٰذا جب اس میں احتمال باقی ہے تو اسے مفسر کی مثال بنانا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب:..... اس احتمال سے تعظیم کے بیان میں کچھ فرق نہیں آتا۔

دوسرا جواب:..... یہ ہے کہ ہمارا یہ دعویٰ نہیں کہ یہ آیت من کل الوجوہ مفسر ہے۔

لہٰذا اس میں مذکورہ احتمال کا آجانا اس کے مفسر ہونے کو مضر نہیں۔

دوسرا اعتراض:..... اس میں **ابلیس** کا استثناء کیا گیا ہے کمافی قولہ تعالیٰ

(فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس) اور استثناء تخصیص کی

طرح ہے لہٰذا یہ مفسر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مفسر تو تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا۔

جواب:..... استثناء تخصیص کی قبیل میں سے نہیں ہے کیونکہ تخصیص کلام مستقل کے ساتھ ہوتی ہے

جب کہ مستثنیٰ کلام مستقل کیساتھ نہیں ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مستثنیٰ منقطع ہے لہٰذا یہ مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہیں ہے حالانکہ تخصیص تو عام

میں داخل ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ یہ کہنا درست نہیں کہ استثناء تخصیص کی طرح ہوتا ہے۔

تیسرا اعتراض:..... تیسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ آیت ایسی خبر ہے جس میں نسخ کا احتمال نہیں

ہے لہٰذا اسے مفسر کی بجائے محکم کی مثال ہونا چاہیئے۔

جواب:..... اصل میں تو اس کے اندر نسخ کا احتمال تھا اس بناء پر یہ مفسر کی مثال بن سکتی ہے۔

صاحب توضیح کہتے ہیں کہ اس کے بجائے یہ مثال زیادہ بہتر ہے، **وقاتلوا المشركين**

كافة اس لئے کہ یہ احکام شرع میں سے ہے۔

اور محکم کی مثال **ان الله بكل شيئ عليم** ہے چونکہ یہ عقائد کے بارے میں ہے

لہٰذا اس میں تاویل و تخصیص اور نسخ وغیرہ کا احتمال نہیں ہے۔

نکتہ:..... صاحب توضیح کہتے ہیں کہ اس کی بہتر مثال یہ ہے کہ **الجهاد ماض الى يوم**

القيامة ، اس لئے کہ یہ احکام کے باب میں سے ہے۔

قوله : ویظهر التفاوت عند التعارض لیصیر الا دنی متر و کابا لا علی حتی قلنا اذاتزوج امرأة الی شهر انه متعة

ان چاروں قسموں کے درمیان فرق اس وقت ظاہر ہوگا جب ان میں تعارض ہو کیونکہ اس وقت اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ کو چھوڑ دیا جائے گا مثلاً ظاہر اور نص کا تعارض ہو تو نص پر عمل کر کے ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا۔

جس کی مثال یہ ہے کہ قرآن کریم میں ہے واحل لکم **ما وراء ذلکم** اور دوسری جگہ ہے **فانکحوا ما طاب لکم من النساء** الخ پہلی آیت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سے زیادہ عورتیں حلال ہیں کیونکہ پہلے محارم کا ذکر ہے پھر فرمایا کہ ان کے علاوہ سے نکاح تمہارے لئے حلال ہے جس میں کوئی عدد کی تحدید نہیں۔ اور دوسری آیت کے نص سے معلوم ہوتا ہے کہ چارسے زائد سے نکاح کرنا ایک وقت میں جائز نہیں ہے لہٰذا نص پر عمل کیا جائے گا۔

اور نص اور مفسر کے تعارض کی مثال یہ ہے کہ ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **المستحاضة تتوضأ لکل صلوة** اور دوسری حدیث میں فرمایا **المستحاضة تتوضأ لوقت کل صلوة** پہلی حدیث اس میں نص ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو ضروری ہے۔ خواہ ادا ہو یا قضاء یا نفل لیکن اس میں یہ احتمال ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہو اور دوسری حدیث میں مفسر ہے اس میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں ہے لہٰذا دوسری آیت کے مطابق ایک نماز کے وقت میں ہر قسم کی نمازوں کے لئے ایک ہی وضو کافی ہوگا۔

مفسر اور محکم کے تعارض کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **واشهدو ذوی عدل منکم** یہ آیت عادل افراد کی گواہی قبول کرنیکے حکم میں مفسر ہے خواہ وہ اصلاً عادل ہوں یا محدودین فی القذف ہوں کہ جو حد لگائے جانے کے بعد از روئے شریعت عادل بن چکے ہیں الغرض یہ آیت تقاضہ کرتی ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی معتبر ہوگی مگر اسی کا تعارض ایک اور آیت **فلا تقبلو الهم شهادة ابداً** سے ہے جو اس امر میں محکم ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی کبھی

بھی تا قیامت قبول نہ کی جائے ۔ترجیح کی صورت یہ ہوگی کہ محکم کو ترجیح دیتے ہوئے کہا جائے گا کہ محدودین فی القذف کی گواہی قابل قبول نہیں ہے۔

نص اور مفسر کے تعارض کی وضاحت ایک مسئلہ فقہیہ سے

مصنف نے ایک فقہی مسئلہ مثال کے طور پر ذکر کیا ہے کہ کسی شخص نے کہا **اتزوج امرأة الیٰ شهر** ، اس میں **اتزوج** نکاح کے بارے میں نص ہے لیکن اس میں نکاح الیٰ اجل کا بھی احتمال ہے تو جب اس نے **الیٰ شهر** کہہ دیا تو مفسر ہو گیا لہذا اب یہ متعہ کے علاوہ دوسرے نکاح کا احتمال نہیں رکھتا۔

نص کی خفائے معنی کے اعتبار سے تقسیم

ان چار قسموں کے بیان سے فارغ ہونیکے بعد مصنف اس کے مقابلات کو ذکر کرتے ہیں تو فرمایا کہ :

قوله : وأما الخفی فما خفی مراده بعارض غیر الصیغة لا ینا ل الا با لطلب حکمه النظر فیه لیعلم ان اختفا ء ه لمزیة اوتقصان فیظهر المراد به کا یة السر قة فی حق الطرار والنبا ش۔

قسم اول خفی کی تعریف :

خفی وہ ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے مخفی ہو گئی ہو بغیر طلب کے حاصل نہ ہو۔

خفی کی تعریف کی وضاحت ایک امر محسوس سے :

مصنفؒ **نور الانوار** نے خفی کی تعریف جو کہ ایک امر معقول ہے۔ کی وضاحت ایک امر محسوس سے کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مثال کے طور پر ایک شخص جو لباس اور ہیئت بدلے بغیر ایک قسم کا حیلہ عارضہ سے شہر میں چھپ جائے تو اب اس کو تلاش کرنے

کے لئے کافی تگ و دو کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح خفی کی مراد بھی اس طرح مخفی ہو جاتی ہے کہ اس سے واقف ہونے کے لئے طلب کی ضرورت ہوتی ہے۔

خفی کا حکم

اس لفظ خفی میں اس زاویہ سے غور وفکر کیا جائے گا کہ آیا اس کی مراد کا خفاء معنی کی زیادتی کی بناء پر ہے یا نقصان اور کمی کی بناء پر اگر یہ خفاء معنی کی زیادتی کی بناء پر ہے تو اصل والا حکم نہیں لگا یا جائے گا اور اگر یہ خفاء معنی کے نقصان کی بناء پر ہو تو اصل والا حکم نہیں لگا جائے گا۔

حکم کی مثال سے وضاحت:

اللہ تعالی نے قرآن حکیم میں ارشاد فرمایا: (**والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما**) اس آیت سے چوری کرنے والے مرد اور عورت کا حکم بطریق ظاہر معلوم ہوا کہ ان کے ہاتھ کاٹ دیئے جائیں گے لیکن آیا یہ سزا طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) پر لاگو ہو گی یا نہیں ہو گی اس بارے میں آیت کے اندر خفاء ہے اور خفاء سرقہ کے معنی میں تامل اور اس کے طرار اور نباش کے فعل سے تقابل کئے بغیر دور نہیں ہو سکتا سب سے پہلے ہم نے سرقہ کی اصطلاح شرع میں تعریف کو ملاحظہ کیا جو یہ ہے "**اخذ مال محترم محرز خفية**" یعنی ایسے مال کو خفیہ طریقے سے اٹھا لینا جو مقدار نصاب کو پہنچے نیز اس کی حفاظت بھی کی گئی ہو اب ہم نے اس معنی کا تقابل طرار کے فعل سے کیا تو معلوم ہوا کہ اس میں یہ معنی زیادتی کے ساتھ پایا جاتا ہے کیونکہ وہ مال محترم محرز کو علانیہ لیتا ہے

لہٰذا طرار پر بھی قطع ید والا حکم لگا دیا گیا تاہم نباش پر یہ حکم نہیں لگایا جائے گا کیونکہ اس کے فعل میں سرقہ والا معنی نقصان کے ساتھ پایا جا رہا ہے کیونکہ وہ ایسے مال کو خفیہ طریق پر لینے کا مرتکب ہوتا ہے جو محفوظ نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ امر کسی سے مخفی نہیں کہ مردہ اپنے کفن کی حفاظت پر قادر نہیں ہے۔ اگر مردے کی تدفین ایسی جگہ کی گئی ہے جو محفوظ و مامون ہے اور وہاں سے کفن چرایا گیا تو ایسے نباش کے حکم میں دو قول ہیں اول یہ کہ اس سارق والی سزا جاری ہو گی کیونکہ اس کے فعل پر سر

تہ کی تعریف من کل الوجوہ صادق ہے دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر بھی سارق والی سزا جاری نہیں ہو گی کیونکہ یہ صورت نادر ہے اور نادر کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

نباش پر قطع ید والی سزا کا جاری نہ ہونا امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کا مذہب ہے جبکہ امام ابو یوسف اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نباش کا ہاتھ بھی کاٹا جائیگا اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **من نبش قطعنا**

ہم کہتے ہیں کہ یہ سیاست پر محمول ہے اس لئے کہ دوسری حدیث میں ہے **لا قطع علی المختفی** ۔ ''کفن چور پر قطع ید کی سزا نہیں ہے'' نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی یہی عمل رہا ہے۔

قوله : وأما المشكل فهو الداخل فى اشكاله وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه الى ان يتبين المراد۔

قسم ثانی مشکل کی تعریف

مشکل وہ ہے جو کہ اپنی اشکال وامثال میں داخل ہو جانے کی بناء پر مشتبہ ہو جائے اور طلب کے بعد تامل کے بغیر اس کی مراد حاصل نہ ہو۔ جیسا کہ وہ آدمی جو اپنی شکل وصورت بدل کر لوگوں میں گھل مل جائے۔ کہ اس کا تلاش کر لینا کافی نہیں بلکہ حلیہ بدلنے کی بناء پر اسے پہچاننے کے لئے غور وفکر کی بھی ضرورت ہے۔

مشکل کا حکم :

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھا جائیگا۔ پھر اس میں غور وفکر کیا جائیگا تا کہ اس کی مراد واضح ہو جائے جیسے قرآن میں ہے۔

فأتوا حرثكم انى شئتم

لفظ (انی) مشکل ہے اس لئے کہ کبھی تو یہ من این یعنی عموم مکان

محل کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے قرآن میں ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے حضرت بی بی مریم رضی اللہ عنہا سے بے موسم پھلوں کے متعلق دریافت فرمایا تھا انی لك هـذا ، (اے مریم تیرے پاس یہ بے موسم پھل کس جگہ سے آئے) اور کبھی یہ کیف کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں حضرت مریمؑ ہی کا قول ہے انی یکون لی غلام ولم یمسسنی بشر (میرا بچہ کیسے ہو گا......؟)

لیکن جب ہم نے لفظ (حــرث) میں غور وفکر کیا تو ہم نے جان لیا کہ یہاں (انّــی) کیف کے معنی میں ہے اس لئے کہ دبر موضع حرث نہیں موضع فرث ہے لہٰذا آیت مذکورہ فاتوا حرثکم انی شئتم میں انی عموم مکان کیلئے ہے یا عموم احوال کیلئے پہلے ہم نے معنی کو طلب کیا اب اگر (انّی) عموم مکان کیلئے یعنی بمعنی این ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ عورت سے لواطت" اتیان من قبل الدبر" بھی حلال ہوگا مگر اس سے سیاق آیت فاتوا حرثکم مانع ہے کیونکہ عورت کو حرث 'کھیتی' قرار دیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ دبر موضع حرث نہیں بلکہ موضع فرث "بول و براز کی جگہ" ہے لہٰذا متعین ہوگیا کہ جب (انّی) عموم مکان کیلئے نہیں تو لامحالہ عموم احوال کیلئے ہے اور آیت کی مراد یہ ہیکہ اپنی عورتوں سے وطی اور مباشرت کرو جس حالت میں تمہارا دل چاہے...... کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا لیٹ کر " تاہم درست طریقہ وہی ہے جس کی سید کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو تعلیم دی ہے اس سے ہٹ کر تمام طریقے خلاف سنت ہے نیز عقل انسانی بھی جواز کے باوجود ان پر راضی نہیں ہوسکتی) الغرض آیت مذکورہ میں (انّی) کیف کے معنی میں ہے۔

نکتہ:.....لواطت کی حرمت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر بھی قیاس کیا گیا ہے کہ حالت حیض میں وطی کی وجہ حرمت اذی "گندگی" ہے جو لواطت میں بدرجہ اتم واکمل پائی جاتی ہے۔

اور کبھی کبھی اشکال کسی مخفی قسم کے استعارے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے جیسے قرآن مجید میں ہے قوارير من فضة، اس میں مشکل یہ ہے کہ قارورہ (جس کی جمع آیت میں مذکور ہے) چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشے کا ہوتا ہے مگر جب ہم نے غور وفکر کیا تو ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ جنت

کے برتن صفائی میں شیشے کی طرح ہونگے اور سفیدی میں چاندی کی طرح ہونگے۔

قولہ : وأما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى أن يتبين ببيان المجمل كالصلوة والزكوة.

قسم ثالث مجمل کی تعریف :

مجمل وہ ہے کہ جس میں معانی کا ازدحام ہو جائے اور یکسانیت کی وجہ سے مراد نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکے بلکہ استفسار غور و تامل کے علاوہ طلب وتتبع کی ضرورت ہوگی۔

اس میں اجمال ہوگا لفظ کی غرابت کے اعتبار سے جیسے قرآن کریم میں ہے **ان الانسان خلق هلوعا** لفظ (**هلوع**) بیان سے پہلے اپنی غرابت کی وجہ سے مجمل تھا لیکن یہ غرابت اس بیان سے ختم ہوگئی کہ جب اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بیقرار ہو جاتا ہے اور جب اسکو بھلائی پہنچتی ہے تو سراپا روکنے والا اور بخیل بن جاتا ہے۔

نورالانوار کے مصنف نے حسب عادت اس امر معقول کی تشبیہ امر محسوس سے دی ہے کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ کوئی اجنبی شخص اپنے وطن سے نکلے اور عام لوگوں میں چلا جائے تو اس پر واقفیت نہیں ہو سکتی مگر عام لوگوں سے پوچھ کر۔

مجمل کا حکم :

مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے اور اس میں توقف کیا جائے یہاں تک کہ مجمل کے بیان سے اس کی وضاحت ہو جائے۔

پھر کبھی تو شافی کافی وضاحت ہو جائے گی جیسے (صلوۃ) اور (زکوۃ) کہ صلوۃ لغت میں دعاء کو کہتے ہیں، ہم نے استفسار کیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال سے اول سے آخر تک

نماز کی وضاحت کردی، پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ نماز کن معانی پر مشتمل ہے تو معلوم ہوا کہ نماز قیام وغیرہ پر مشتمل ہے، پھر ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ نماز کی بعض چیزیں فرض ہیں اور بعض واجب ہیں وغیرہ۔

اسی طرح زکوٰۃ کا لغت میں معنی آتا ہے نماء ''بڑھوتری'' لیکن یہ تو مراد نہیں ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بیان کیا کہ **ھا تو اربع عشر اموالکم** ، پھر ہم نے اسباب وغیرہ کو طلب کیا تو معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا علت ہے اور حولان حول شرط ہے۔

یا کافی شافی وضاحت نہیں ہوگی جیسے کے ربوا یہ مجمل تھا نبی علیہ السلام نے اس کو اپنی اس حدیث سے بیان کیا **الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير ......الخ** پھر ہم نے اس کی علت کو تلاش کیا تو وہ بعض کے نزدیک قدر وجنس اور بعض کے نزدیک طعم اور ثمنیت اور بعض کے نزدیک اقتیات وازدخار ہے۔

قوله : وأما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة كالمقطعات في اوائل السور مثل الم حم۔

قسم رابع متشابہ کی تعریف :

متشابہ اس لفظ کا نام ہے جس کی مراد کے پہچاننے کی امید ختم ہو جائے

متشابہ کا حکم :

اور اس کا حکم یہ ہے کہ قیامت سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد کیا جائے کیونکہ قیامت کے بعد تو پتہ چل جائیگا کہ یہ حکم امت کے لئے ہے باقی نبی علیہ الصلوۃ والسلام کو تو علم تھا ہی۔ اور امام شافعیؒ اور عام معتزلہ حضرات کہتے ہیں کہ علماء راسخین کو بھی متشابہ کا معنی معلوم ہوتا ہے۔

منشاء اختلاف :

اختلاف کا منشاء اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔ **وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به**۔ ہمارے نزدیک **(الا الله)** پر وقف کرنا واجب ہے اور **(والراسخون)** نیا جملہ ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے گمراہوں کا حصہ یہ بتلایا کہ وہ متشابھات کے پیچھے پڑتے ہیں

اور دوسری بات یہ ہے کہ ہم ایک قرأت بدون الواو **(الرسخون)** ہے۔ ایک دوسری قرأۃ میں **(والرسخون یقولون)** کی بجائے **(ویقول الراسخون)** ہے جا مانع للعطف ہے لہٰذا راسخین کو **(آمنا به)** کا قائل ماننا ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک **(والرسخون)** کا عطف ہے **(الا الله)** پر اور **(والرسخون فی العلم)** پر وقف ہے لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ راسخین فی العلم کو متشابھات کا علم ہے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ حقیقت میں یہ سارا اختلاف لفظی ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ راسخین فی العلم کو متشابھات کا ظنی علم ہوتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ انہیں ان کا قطعی علم نہیں ہوتا۔

اعتراض:..... متشابھات کے نزول کا کیا فائدہ جب کسی کو اس کی مراد معلوم ہی نہیں ہے؟

جواب:.....ہم کہتے ہیں کہ اس کا فائدہ بندے کی آزمائش کرنا ہے اس لئے کہ ہر شخص کی آزمائش اس کی تمنا کے خلاف ہوتی ہے تو جاہل کی آزمائش یہ ہے کہ اسے علم سیکھنے کا حکم دیا جائے اور عالم کی آزمائش یہ ہیکہ اسے علم ''مثلاً متشابھات وغیرہ میں غور وفکر کرنے'' سے روک دیا جائے۔

متشابھات کی تقسیم

پھر متشابہ دو قسم پر ہے :

(۱) متشابہ المعنی: پہلی قسم وہ ہے جس کا معنی ہی معلوم نہ ہو جیسے حروف مقطعات۔

(۲) متشابہ المراد: دوسری قسم یہ ہے کہ جس کا معنی معلوم ہو لیکن اس سے اللہ کی کیا مراد ہے وہ معلوم

نہ ہو جیسے ید اللہ وجہ اللہ وغیرہ۔

أما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له وحكمها وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً.

تقسیم ثالث

تقسیم ثانی سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف رحمہ اللہ تقسیم ثالث کو شروع فرماتے ہیں اور وہ ہے حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ

حقیقت کی تعریف :

حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد ہو جس کیلئے اس کو وضع کیا گیا ہو۔

وضع کی تعریف:......اب وضع کا مطلب یہ ہے کہ اس لفظ کو کسی معنی کیلئے متعین کرنا پھر معین کرنا اگر واضع لغت کی طرف سے ہو تو وہ وضع لغوی ہوگی جیسے انسان کی وضع حیوان ناطق کیلئے۔اور اگر شارع کی طرف سے ہو تو وضع شرعی ہوگی جیسے صلوٰۃ کی وضع نماز کیلئے۔اور اگر یہ تعیین کسی قوم مخصوص کی طرف سے ہو تو وضع عرفی خاص ہوگی جیسے فعل کی وضع کلمہ مخصوص کیلئے۔اور اگر تعیین عوام "عرف عام" کی طرف سے ہو تو وضع عرفی عام ہوگی اس کی مثال دابۃ ہے جس کو چوپائے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

حقیقت کا حکم :

حقیقت کا حکم یہ ہے کہ جس معنی کیلئے اس کو وضع کیا گیا ہے وہ پایا جائے خواہ وہ معنی خاص ہو یا عام۔

قولہ : وأما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان أو عاماً.

مجاز کی تعریف

مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے مراد معنی غیر موضوع لہ ہو دونوں ''معنی حقیقی اور معنی مجازی'' کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے۔

مناسبت کی قید کا فائدہ:...... مناسبت کی قید لگا کر احتراز کیا اس سے کہ ارض کو سماء کے لئے استعمال کیا جائے کیونکہ زمین اور آسمان میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسی طرح ہزل یعنی مذاق سے احتراز کیا ہے۔

نکتہ:...... پھر صاحب کتاب کہتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں کی تعریف میں حیثیت کی قید لگانا ضروری ہے تاکہ دونوں تعریفیں جامع مانع ہونے کے اعتبار سے ٹوٹ نہ جائیں کیونکہ صلوٰۃ کا لفظ لغت میں دعا کے لئے ہے اور شریعت میں ارکان معلومہ مخصوصہ کے لئے تو لفظ صلوٰۃ لغت کے اعتبار سے دعاء میں حقیقت ہے اور ارکان معلومہ مخصوصہ میں مجاز ہے اور شریعت کے اعتبار سے ارکان معلومہ مخصوصہ میں حقیقت ہے اور دعاء میں مجاز ہے۔

مجاز کا حکم :

مجاز کا حکم یہ ہے جس معنی کے لئے اس کو مستعار لیا گیا ہو وہ معنی پایا جائیگا خواہ وہ معنی خاص ہو یا عام ہو۔

قوله : وقال الشافعی رحمه الله لا عموم للمجاز لأنه ضروری وانانقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك الحقيقة وكيف يقال انه ضروری وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالىٰ۔

عموم مجاز جائز ہے یا نہیں؟

شوافع کا مذہب:...... امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا یعنی عموم مجاز جائز نہیں ہے

،امام شافعیؒ کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مجاز ضروری ہے یعنی ضرورت کی بناء پر اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جب معنی حقیقی مراد لینا متعذر ہو اور ضرورت بقدر ضرورت مقدر مانی جاتی ہے۔ الضرورۃ تتقدر بقدرھا۔

احناف کا مذہب:..... احناف کے نزدیک عموم مجاز جائز ہے یعنی معنی کو اس قدر عام کر دیا جائے کہ اس میں حقیقی اور مجازی دونوں معنی آجائیں۔

احناف کی دلیل:..... ہم کہتے ہیں کہ حقیقت میں جو عموم ہوتا ہے وہ حقیقت ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ کسی زائد دلالت کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً جمع کا صیغہ ہونا، نکرہ کا سیاق نفی میں واقع ہونا وغیرہ وغیرہ۔

شوافع کو جواب:...... لہٰذا جب یہ دلالتیں مجاز میں پائی جائینگی تو وہ بھی عام ہوگا باقی آپ کا یہ کہنا کہ مجاز ضروری ہوتا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کتاب اللہ میں مجاز کثرت کے ساتھ آیا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں۔ اگر ہم مجاز کو ضرورت کی حد تک قرار دے دیں تو اللہ کے لئے ضرورت ثابت کرنا لازم آئے گا جو عجز کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ عجز سے پاک ہے۔

اعتراض:..... شوافع احناف پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہی بات تو مقتضیٰ کی صورت میں بھی لازم آتی ہے مقتضیٰ قرآن مجید میں بکثرت واقع ہے حالانکہ یہ بھی ضروری ہے۔

جواب:...... مقتضاء استدال کی اقسام میں سے ہے لہٰذا وہاں ضرورت کا تعلق مجتہد کے ساتھ ہے متکلم کیساتھ نہیں جو کہ اللہ تعالیٰ ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کیلئے عجز وضرورت ثابت نہیں ہوتا شارح فرماتے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ مجاز کا ضرورت ہونا بھی سامع کے اعتبار سے ہے۔

قولہ : ولھذا جعلنا لفظ الصاع فی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ عاماً فیما یحلہ

عموم مجاز کی ایک مثال :

اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ چونکہ مجاز میں عموم ہوتا ہے لہٰذا حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ

عنہما کی اس حدیث میں **لا تبیعو الد رھم با لد رھمین ولا الصا ع با لصا عین ۔**
صاع ہراس چیز کا نام ہے جو صاع میں حلول کرتی ہو برتن (صاع) کی بیع دو برتنوں (صاع) کے ساتھ جائز ہے۔تو امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں لفظ طعام کو نکالتے ہیں گویا اصل عبارت یوں ہے **لا تبیعوا الطعام الحال فی الصاع با لطعام الحال فی الصا عین** ۔اور ہم یوں تقدیر نکالتے ہیں کہ **لا تبیعوا کل ما یحل فی الصاع با لصا عین ۔**

قوله : والحقیقة لا تسقط عن المسمی بخلاف المجا ز ومتی امکن العمل بها سقط المجا ز فیکون العقد لما ینعقد دون ا لعزم وا لنکا ح للوطی دون العقد۔

حقیقت اور مجاز کے پہچاننے کی علامت

مصنف اس سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کی شناخت کس طرح ہوگی یعنی کیسے معلوم ہوگا کہ یہاں لفظ معنی حقیقی پر محمول ہے یا معنی مجاز پر چنانچہ فرمایا کہ :حقیقت کی صورت میں معنی حقیقی اپنے مسمیٰ سے ساقط نہیں ہوتی مثلاً (اب) کو (اب) کہا جاتا ہے تو (لیس بأ ب) نہیں کہا جا سکتا ہے کہ وہ (اب) نہیں ہے لیکن مجاز اپنے مسمیٰ سے ساقط ہو جاتا ہے مثلاً (جد) کو بھی (اب) کہا جاتا ہے لیکن جد کو (لیس باب) بھی کہنا صحیح ہے۔

آگے مصنفؒ ایک اصول اور قاعدہ بیان فرما رہے ہیں کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اس وقت تک مجاز ساقط ہو جائیگا۔کیونکہ مجاز حقیقت کا نائب ،خلیفہ اور مستعار ہے اور جب اصل ہو تو نائب خلیفہ اور شئی مستعار کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا (**المستعار لا یز احم الا صل**) اس اصول پر مصنف رحمہ اللہ نے دو تفریعات اٹھائی ہیں۔

(ا) پہلی تفریع:..... قرآن کریم میں ہے۔ **ولکن یؤ اخذکم بما عقدتم الا یمان . الخ**
عقد کا لفظ یمین منعقدہ کیلئے حقیقت ہے اور عزم کے معنی کیلئے مجاز ہے تو چونکہ یہاں یہ حقیقت کو مراد لے لیا گیا تو مجاز ساقط ہو جائیگا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جبہ اصل میں یمین تین قسم پر ہے۔:

(۱) **یمین لغو:**...... کسی بات پر اسے سچ سمجھتے ہوئے قسم کھائی یا وہ قسم جو بطور عادت زبان پر جاری ہو جائے۔اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نہ گناہ ہے اور نہ کفارہ۔

(۲) **یمین غموس:**...... کسی کو دھوکہ دینے کیلئے زمانہ ماضی کی کسی بات پر بالقصد جھوٹی قسم کھانا۔اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں گناہ ہے مگر کفارہ نہیں۔

(۳) **یمین منعقدہ:**...... کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قصد و ارادہ سے قسم کھانا اور پھر اس کے بر عکس کرنا اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں گناہ اور کفارہ دونوں ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یمین کے مسئلے کو قرآن حکیم میں دو جگہ ذکر فرمایا ہے پہلے سورۃ بقرہ میں فرمایا (**ولکن یؤ اخذ کم بما کسبت قلو بکم**) پھر سورۂ مائدہ میں فرمایا (**ولکم یؤ اخذکم بما عقدتم الا یمان**) تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں جگہ ایک ہی معنی ہے لہٰذا غموس اور منعقدہ دونوں میں کفارہ ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ عقد کا لفظ یمین منعقدہ کیلئے حقیقت ہے لہٰذا سورۂ مائدہ کی آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ کفارہ صرف منعقدہ میں ہے بخلاف سورۂ بقرہ کی آیت کے کہ وہ عدم پر دلالت کرتی ہے جو غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے اور اس میں مواخذہ بھی مطلق ہے لہٰذا اس کا فرد کامل مراد لیا جائیگا اور وہ ہے مواخذہ اخرویہ یعنی گناہ۔

دوسری تفریع:......اس مسئلے پر مصنف نے دوسری تفریع یہ اٹھائی ہے کہ قرآن میں ہے (**ولا تنکحوا ما نکح آبا ئکم الغ** ہم کہتے ہیں کہ نکاح سے مراد یہاں پر وطی ہے محض نکاح کا عقد نہیں ۔لہٰذا یہ آیت وطی حلال اور حرام دونوں کو شامل ہے اور دونوں صورتوں میں حرمت مصاہرت ثابت ہوگی کیونکہ نکاح کا معنی لغت میں ضم ہے اور ضم وطی کے ذریعہ ہی ہوتا ہے اور عقد کو نکاح اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ ضم یعنی زوجین کو باہم ملانے کا سبب ہوتا ہے۔

لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں سے محض نکاح کا عقد مراد ہے لہٰذا وطی مراد نہیں حرمت مصاہرت صرف عقد نکاح سے ثابت ہوگی زنا نے سے ثابت نہیں ہوگی۔

قولہ : ویستحیل اجتماعهما مرادین بلفظ واحد کما استحال أن یکون الثوب الواحد علی اللابس ملکاً وعاریة فی زمان واحد حتی قلنا ان الوصیة للموالی لا تتناول موالی الموالی واذا کان له معتق واحد یستحق النصف

جمع بین الحقیقۃ والمجاز جائز ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ اور ہمارے درمیان اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ایک لفظ ظاہری اعتبار سے حقیقت اور مجاز دونوں کا احتمال رکھ سکتا ہے اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ لفظ کا کوئی ایسا معنی مجازی مراد لیا جا سکتا ہے کہ حقیقت عموم مجاز کے طریقے پر اس معنی مجازی کے افراد میں سے ایک فرد ہو۔

مگر اختلاف اس بات میں ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایک لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی دونوں کو مستقل طور پر مراد لینا جائز ہے اور ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ مثلاً یہ نہیں ہوسکتا کہ لفظ اسد بولا جائے اور اس سے بیک وقت درندہ بھی مراد ہو اور رجل شجاع بھی۔

احناف کا استدلال:...... ہمارے نزدیک یا تو یہ عقلاً محال ہے یا اس لئے محال ہے کہ عرف اور استعمال میں ایسا نہیں ہوتا۔

امر معقول کی امر محسوس سے مثال:

مصنفؒ نے اس کی محسوس مثال یہ دی ہے کہ لفظ بمنزلہ لباس کے ہے اور معنی بمنزلہ لابس کے ہے اور حقیقت اور مجاز بالترتیب بمنزلہ ملک اور عاریت کے ہیں جیسے یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک لباس کا استعمال ایک ہی وقت میں ایک شخص کیلئے ملک کے طور پر بھی ہو اور عاریت کے طور پر بھی ہو اسی طرح یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ ایک لفظ ایک ہی وقت میں حقیقت کے طور پر بھی مستعمل ہو اور مجاز کے طور پر بھی مستعمل ہو۔

اعتراض:...... جب راہن مرتھن سے ثوب مرہون کو مستعار لے کر پہنتا ہے تو اس پر یہ بات

صادق آتی ہے کہ یہ کپڑا بطور ملک بھی ہے اور بطور عاریت بھی ہے۔

جواب:...... کپڑا راہن کے پاس بطور عاریت نہیں بلکہ بطور ملک ہے اور اس کا پہننا ممنوع تھا مرتھن کے حق کی وجہ سے جب اس کا حق دور ہو گیا تو یہ اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا۔

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے استحالہ پر تفریعات

اس اصول پر مصنف نے کئی تفریعات اٹھائیں ہیں۔

(۱) پہلی تفریع:.....اگر کسی شخص نے اپنے ثلث مال کی وصیت کی اپنے موالی کیلئے اور حالت یہ ہے کہ اس کا ایک ہی معتق ''بالفتح یعنی آزاد کردہ غلام'' ہے تو وہ پورے نصف کا مستحق ہوگا، لیکن اگر اس کے آزاد کنندہ اور آزاد کردہ ہر قسم کے موالی ہیں تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مولی کا اطلاق **حقیقۃ معتِق** اور مُعتَق دونوں پر برابر ہوتا ہے اور مجازاً اس کا اطلاق **مُعتِق المُعتِق** اور **مُعتَق المُعتَق** پر ہوتا ہے تو اگر اس کے **مُعتِق** اور **مُعتَق** دونوں ہیں تو اشتراک معنوی کی بناء پر وصیت باطل ہو جائے گی اور اگر اس کے **مُعتِق** نہ ہوں بلکہ صرف **مُعتَق** اور **مُعتِق المُعتِق** ہوں تو صرف مُعتَق مستحق ہوگا۔ ہاں اگر اس کا کائی **مُعتَق** نہ ہو بلکہ صرف **مُعتِق المُعتَق** ہو تو وہ وصیت کا مستحق ہوگا۔

قوله : ولا يلحق غير الخمر با لخمر

(۲) دوسری تفریع:..... خمر کے ساتھ غیر خمر نشہ آور اشیاء مثلاً طلا ، نقیع التمر والزبیب کو لاحق نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ خمر میں تو ایک قطرے کے پینے سے بھی حد واجب ہو جاتی ہے لیکن غیر خمر میں جب تک نشہ نہ ہو تو اس وقت تک حد واجب نہیں ہوگی اور خمر انگوروں کا کچا پانی ہوتا ہے جب وہ ابلنے لگے اور گاڑھا ہو جائے اور جھاگ پھینکنے لگے۔

امام شافعیؒ کا مذہب:..... امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز بھی نشہ آور ہو وہ خمر ہے،

قوله : فلا يراد بنو بنيه في الوصية لأ بنا ئه

(۳) تیسری تفریع:..... اگر کسی شخص نے زید کے ابن کیلئے وصیت کی اور حالت یہ ہے کہ اس کے

ابن بھی ہے اور ابن الابن بھی ہے تو وصیت میں صرف ابن داخل ہونگے نہ کہ ابن الابن

قولہ : ولا یراد اللمس بالید فی قولہ تعالیٰ أو لا مستم النساء لان الحقیقة فیما سوی الاخیر والمجاز فیہ مراد فلم یبق الاخر مراداً۔

(۴) چوتھی تفریع:..... قرآن کریم میں ہے (او لا مستم النساء) لمس کا حقیقی معنی لمس بالید "ہاتھ سے چھونا" ہے اور مجازی معنی جماع ہے تو اما شافعیؒ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں دونوں معنی مراد ہیں اس لئے کہ اگر لمس بالید ہو تو حدیث کی وجہ سے تیمم کی اجازت ہوگی اور اگر لمس بالجماع ہو تو جنابت کی وجہ سے تیمم کی اجازت ہوگی۔

احناف کا مذہب:..... ہم کہتے ہیں کہ یہاں بالا جماع مجازی معنی مراد ہے لہٰذا حقیقی معنی مراد نہیں لیا جائے گا کیونکہ دونوں کا جمع ہونا محال ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ پہلی مثالوں میں حقیقی معنی مراد لیا گیا ہے اور چوتھی مثال میں مجازی معنی مراد ہے۔

مذہب احناف پر وارد اعتراض کا دفعیہ

قولہ : وفی الاستیمان علی الابناء والموالی تدخل الفروع لأن ظاهر الاسم صار شبهة فی حقن الدم

پہلا اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ جب حربی اپنے ابن اور موالی کیلئے امان مانگے تو اس میں ابن الابن اور موالی الموالی کیوں داخل ہوتے ہیں؟ حالانکہ جب ابن حقیقی مراد لیا گیا تو مجازی معنی ابن الابن مراد نہیں ہونا چاہئے اسی طرح موالی میں بھی۔

جواب:..... جواب یہ ہے کہ ظاہری اسم کے اعتبار سے حفاظت دم میں شبہ آ گیا کیونکہ قتل انسان اور ایقاع حدود میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے اسی وجہ سے حدیث سے معلوم ہوتا ہے

کہ حدود شبہات کی بناء پر ساقط ہو جاتی ہیں اور اس جگہ عرفاً پوتے کو بھی ابن اور موالی الموالی کو بھی مولی کہہ دیا جاتا ہے لہٰذا شبہ قوی ہو گیا اور بہت ممکن ہے کہ ان لوگوں کو بھی امن دے دیا گیا ہو امن کے بعد نقض امن جائز نہیں ہے۔

قوله : بخلاف الا ستيمان على الا باء والامهات حيث لا يدخل الا جداد والجدات لأ ن ذا بطريق التبعية فيليق با لفروع دون الا صول .

دوسرا اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ اگر ایسا ہے تو پھر جب آباء اور امھات کیلئے امان مانگا جائے تو اس میں اجداد اور جدات بھی داخل ہونے چاہئیں حالانکہ ایسا نہیں ہوتا؟

جواب:..... لفظ کا مجاز کو شامل ہونا تابعیت کے طریقے سے ہے لہٰذا فروع کو تابع بنانا تو جائز ہے لیکن اصول کو تابع بنانا جائز نہیں تو ابن الابن تو فروع ہیں لیکن اجداد اور جدات تو اصول ہیں۔

قوله : وانما يقع على الملك والا جا رة والدخول حا فياً أو متنعلاً فيما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان با عتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى

تیسرا اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی **لا اضع قدمى فى دارفلان** ، ''میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا'' حقیقتاً وضع قدم تو یہ ہے کہ اس کے پاؤں ننگے ہوں اور مجاز یہ ہے کہ پاؤں میں جوتے ہوں۔ حالانکہ تم یہ کہتے ہو کہ دونوں صورتوں میں حانث ہو جائیگا اس طرح دارفلاں میں حقیقت تو یہ ہے کہ مکان ملکیت کا ہو اور مجاز یہ ہے کہ اجارے اور عاریت کے طور پر ہو۔ حالانکہ تم کہتے ہو کہ ہر مکان میں داخل ہونے سے حانث ہو جائیگا تو حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا لازم آیا؟

جواب:..... جواب یہ ہے کہ یہ عموم مجاز کے طریقے پر ہے یعنی ایسا معنی مجازی مراد لیا گیا ہے کہ حقیقی معنی اس کا ایک فرد ہو مثلاً (وضع قدم) دخول سے کنایہ ہے اور دخول ہر قسم کے دخول کو شامل

ہے خواہ وہ حافیا (ننگے پیر) ہو یا متنعلا (جوتے پہن کر) ہو۔ ہاں اگر اس کی کوئی خاص نیت ہو تو اس کا اعتبار ہوگا۔ لیکن اگر کسی نے بغیر دخول کے قدم رکھا تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ حقیقت مہجورہ ہے اور دار فلاں یہ دار سکنیٰ "جس گھر میں رہائش اختیار کی جائے" سے کنایہ ہے خواہ وہ بطور ملک ہو یا اجارہ یا عاریت۔

<u>قولہ</u> : وانما یحنث اذا قدم لیلاً أونہا رأفی قولہ عبدہ حر یوم یقدم فلان لأ ن المر اد با لیوم الو قت وھو عام .

<u>چوتھا اعتراض:</u>..... اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ **عبدی حر یوم یقدم فلان** تو اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ (یوم) سے مراد صرف (نہار) ہو اور مجازی معنی یہ ہے کہ رات کیلئے استعمال ہو حالانکہ تم نے حقیقت اور مجاز کو جمع کر دیا اور تم نے کہا کہ فلاں جس وقت میں بھی آئے خواہ دن میں یا رات میں بہر صورت غلام آزاد ہو جائیگا۔

<u>جواب:</u>..... یوم سے عموم مجاز کے طریقہ پر صرف وقت مراد ہے جو دن اور رات دونوں کو شامل ہے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ یوم کا لفظ نہار اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے اور یہاں مطلق وقت کا معنی مراد ہے۔ اور اس کیلئے ضابطہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر دونوں فعل ممتد ہوں تو یوم سے مراد نہار ہوگا اور اگر دونوں غیر ممتد ہوں تو اس سے مراد وقت ہوگا اور اگر ایک ممتد ہو دوسرا نہ ہو تو اعتبار فعل عامل کا ہوگا اور فعل مضاف الیہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔

<u>قولہ</u> : وانما ارید النذر و الیمین فیما اذا قال للہ علی صوم رجب لأ نہ نذر بصیغتہ یمین بموجبہ کشر اء القریب فا نہ تملک بصیغتہ وتحر یر بمو جبہ .

<u>پانچواں اعتراض:</u>..... اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص کہے **(للہ علیَّ صوم رجب)** اور اس سے نیت نذر اور یمین دونوں کی کرلے یا صرف یمین کی نیت کرے تو آپ کہتے ہیں کہ اس

سے نذر اور یمین دونوں مراد ہونگے حالانکہ اس کا حقیقی معنیٰ نذر ہے اور مجازی معنی یمین ہے۔
اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے فوت ہونے سے نذر کی قضا لازم آئے گی اور یمین کا کفارہ بھی
لیکن یادر ہے کہ یہ اعتراض صرف امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مذہب پر ہوتا ہے کیونکہ امام ابو یو
سفؒ یہ فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں یہ نذر ہوگی اور دوسری صورت میں یمین ہوگی۔

جواب:..... جواب اس کا یہ ہے کہ یہ اپنے صیغے کے اعتبار سے نذر ہے اور موجب کے اعتبار سے
یمین ہے کیونکہ مباح کو حرام کرنا بھی یمین ہے جیسا کہ مباح کو واجب کرنا۔ جیسا کو سورۂ تحریم میں
ہے تو متکلم کیلئے صوم رجب کا چھوڑنا حلال تھا مگر اس نے اسے اپنے اوپر حرام کر دیا یوں یہ یمین ہو
گا۔

دوسرا جواب:..... بعض لوگ کہتے ہیں کہ للہ یہ یمین کا صیغہ ہے اور (**علی صوم رجب**) نذر
کا صیغہ ہے بہر حال یہ ایسا ہوگا جیسا کہ اپنے قریبی رشتہ دار غلام کو خریدنا اسلئے کہ یہ صیغے کے
اعتبار سے تو تملیک یعنی مالک بننا ہے اور موجب کے اعتبار سے اعتاق ہے یعنی وہ غلام آزاد ہو جا
ئیگا اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو اپنے قریبی رشتہ دار کا مالک بن جائے وہ آزاد ہے
من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه (الحدیث)

قوله: وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة أو معنى كما فى تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء وفى الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظيرا لصورت والاتصال فى معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى۔

علاقہ ھائے مجاز

یہاں سے مصنفؒ مجاز کے علاقات کو بیان کرتے ہیں فرمایا کہ استعارۃ کا سبب یہ
ہے کہ دو چیزوں کے درمیان صورتاً ومعناً اتصال ہو۔ اصول فقہ والوں کے عرف میں مجاز اور استعار
ہ دونوں ایک چیز ہے، جب کہ اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے اگر مجاز میں پچیس

علاقوں میں سے کوئی علاقہ تشبیہ ہو تو اسے استعارہ کہا جاتا ہے اور اگر کوئی علاقہ تشبیہ نہ ہو تو اسے مجاز مرسل کہتے ہیں۔

نکتہ:..... مصنفؒ نے مجاز مرسل کو تعبیر کیا ہے صورتاً کے لفظ سے اور استعارہ کو معناً سے تعبیر کیا ہے۔

اتصال صوری کی مراد:..... اتصال صوری کا مطلب یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت متصل ہو معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ مثلاً یہ اسکے لئے سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو وغیرہ مثلاً بارش کو سماء کہا جاتا ہے اس لئے کہ بارش کی صورت متصل ہے سماء کی صورت کے ساتھ یعنی بادل کیساتھ اور عرف میں کہا جاتا ہے **کل ما علاك و افلك فهو سماء** اور بارش ظاہر ہے بادل سے ہی برستی ہے دونوں کے درمیان یوں اتصال پایا جائے گا۔

اتصال معنوی کی مراد:.....اتصال معنوی کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کسی ایک خاص معنی میں شریک ہوں جیسے کہ شجاع کو اسد کہا جاتا ہے اس لئے کہ رجل شجاع اور وہ جانور ایک مشہور معنیٰ میں شریک ہیں اور وہ شجاعت ہے پھر جیسے یہ دونوں قسمیں حسیات اور محاورات میں پائی جاتی ہے۔ اسی طریقے سے احکام شرعیہ میں بھی پائی جاتی ہے اور شرعیات میں مسببیت اور تعلیل کے اعتبار سے اتصال، اتصال صوری کی مثال ہے کیونکہ سبب مسبب کے ساتھ اور معلول علت کیساتھ متصل ہوتا ہے جیسے ملک شرئی کیساتھ متصل ہوتی ہے اور ملک متعہ ملک رقبہ کیساتھ متصل ہوتی ہے اور معنی شرع میں اتصال یعنی جس معنی کی وجہ سے حکم مشروع ہوا یہ اتصال معنوی کی مثال ہے۔ مثلاً کفالہ اور حوالہ کے درمیان اتصال اس معنی میں ہے کہ دونوں قرض کی توثیق کے لئے ہوتے ہیں اور اسی طرح صدقہ اور ہبہ کے درمیان اتصال کہ دونوں میں تملیک بغیر عوض کی ہوتی ہے۔

قوله: **والأول على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة عن الطرفين حتى اذا قال ان اشتريت عبداً فهو حر ونوى به**

الملک أو قال ان ملکت عبداً فهو حر و نوی به الشراء یصدق فیهما دیانة۔

تقسیم

پہلی قسم یعنی وہ اتصال جو سببیت اور تعلیل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔اس کی دو قسمیں ہیں۔

(ا) پہلی قسم کی تعریف یہ ہے کہ معلول کا اتصال علت کے ساتھ ہو جیسے ملک کا شراء کیساتھ اتصال اس میں طرفین سے استعارہ جائز ہے یعنی علت کو ذکر کر کے حکم یعنی معلول اور حکم کو ذکر کر کے علت مراد لی جاسکتی ہے اس لئے کہ حکم علت کا محتاج ہے ثبوت کے اعتبار سے اور علت حکم کی محتاج ہے مشروع ہونے کے اعتبار سے اور استعارہ میں اصل یہ ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کیا جائے اور محتاج اس سے مراد لیا جائے۔

اس کی وضاحت کیلئے مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہاان **اشتریت عبداً فھو حر** اور نیت اس شراء سے ملک کی کی تو یہ جائز ہوگا لیکن اس صورت میں دیانۃً تو اس کی تصدیق کی جا ئیگی لیکن قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی کیونکہ اس طرح اس کے حق میں تخفیف ہوتی ہے اس لئے کہ اگر اس نے آدھا خرید لیا تو شراء کی صورت میں یہ آدھا آزاد ہو جائیگا مگر ملک کہ صورت میں آزاد نہیں ہوگا کیونکہ ملک میں کل کا جمع ہونا شرط ہے البتہ شراء میں یہ شرط نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ (**ان ملکت عبداً فھو حر**) اور نیت اس ملک سے شراء کی کی تو دیانۃً اور قضاء اس کی تصدیق کی جائے گی۔

<u>اعتراض</u>:.....اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی تو تخفیف ہے کیونکہ ملکیت شراء کے ذریعہ ہوسکتی ہے۔اسی طرح ہبہ، وصیت اور وراثت سے بھی ہوسکتی ہے۔جب شراء ایک سبب معین کے ساتھ خاص ہے لیکن یہ اعتراض مصنف پر نہیں ہوسکتا اس لئے کہ مصنف نے صرف دیانت کو ذکر کیا ہے قضاء کو ذکر نہیں کیا۔

قولہ : والثانی اتصال المسبب بالسبب کا تصال زوال ملک المتعة بزوال ملک الرقبة فیصح استعارة السبب للحکم دون عکسه۔

(۲) دوسری قسم کی تعریف یہ ہے کہ مسبب کا اتصال سبب کیساتھ ہو اور سبب سے مراد یہ ہے کہ وہ حکم کی دو طرف میں سے ایک طرف ہوتی ہے اور اس کی طرف نہ تو وجوب کی اضافت کی جاتی ہے اور نہ وجود حکم کی اور نہ ہی اس میں علت کا معنیٰ سمجھ میں آتا ہے جیسے کہ زوال ملک متعہ کا اتصال زوال ملک رقبہ کیساتھ کیونکہ اگر کسی نے اپنی لونڈی کو کہا (انت حرة) تو اس سے ملک رقبہ زائل ہو جائیگی اور اس کے زوال سے ملک متعہ بھی زائل ہو جائیگی۔

تو یہاں پر استعارہ ایک طرف سے ہوگا یعنی سبب بول کر حکم مراد لینا جائز ہے لیکن حکم بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے گویا انت حرة سے انت طالق مراد لیا جا سکتا ہے لیکن انت **طالق** بول کر انت حرة مراد نہیں لے سکتا۔ کیونکہ مسبب اپنے ثبوت کیلئے سبب کا تو محتاج ہے لیکن سبب مشروع ہونے کیلئے مسبب کا محتاج نہیں ہے اس لئے کہ اعتاق صرف زوال ملک رقبہ کیلئے مشروع ہے اور زوال ملک متعہ اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے لہذا یہ جائز نہیں ہے کہ مسبب کو ذکر کر کے سبب مراد لیا جائے لیکن اگر وہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو پھر ایسا بھی کر سکتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے انی ارانی اعصر خمراً کہ یہاں خمر کے ذکر سے عنب مراد ہے کیونکہ عصر شراب کا وصف نہیں بلکہ عنب کا وصف ہے لیکن خمر کے عنب کے ساتھ خاص ہونے بناء پر مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ طلاق بول کر اعتاق اور اعتاق بول کر طلاق مراد لیا جا سکتا ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی بناء سرایت اور لزوم پر ہے لہذا اس اشتراک کی بناء پر ان میں اتصال معنوی ہوگا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ طلاق ایک قید کو اٹھانے کیلئے ہے اعتاق قوت کو ثابت کرنے کیلئے ہے لہذا دونوں میں کوئی مشابہت نہیں ہے

لیکن یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اعتاق تو اس ملک متعہ کو زائل کرنے کے لئے ہے جو کہ ملک یمین کے طریقے پر حاصل ہو نہ وہ جو نکاح کی وجہ سے حاصل ہو۔ لہٰذا کوئی اشتراک اور اتصال نہیں۔ جواب یہ ہے کہ فی الجملہ سبب ہونا ہی کافی ہے۔ اور یہاں ایسا ہی ہے۔

قولہ: واذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير الى المجاز كما اذا حلف لا يأكل هذه النخلة أو لا يضع قدمه في دار فلان۔

ترک حقیقت ومجاز کے مواقع

مجاز کے علاقات کو بیان کرنے کے بعد اب مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ کہاں حقیقت کو اور کہاں مجاز کو چھوڑا جائے گا۔

تو فرمایا کہ اگر حقیقت متعذرہ ہو یعنی مشقت کے بغیر اس تک پہنچنا ممکن نہ ہو۔ یا حقیقت مہجورہ ہو یعنی اس تک پہنچنا ممکن ہو مگر اس کو چھوڑ دیا گیا ہو تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

بیان امثلہ

(۱) حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ (**لا أكل من هذه النخلة**) چونکہ بغیر کھجور کے درخت کا کھانا مشکل ہے لہٰذا مجاز مراد ہوگا یاقی اس کا پھل یا ثمر کھانے سے حانث ہو جائے گا اور اگر کوئی تکلف کر کے کھجور کے درخت کو کھالے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

<u>اعتراض</u>:.....اعتراض ہوتا ہے کہ جس چیز کی قسم اٹھائی ہے وہ عدم اکل نخلہ ہے اور یہ متعذر نہیں ہے۔ متعذر تو ہے اس کا کھانا۔

<u>جواب</u>:.....یہ ہے کہ یمین جب نفی پر داخل ہو تو وہ منع کیلئے ہوتی ہے اور جو چیز ماکول نہیں وہ یمین کی وجہ سے ممنوع بھی نہیں ہوگی بلکہ یمین سے پہلے ہی منع ہوگی۔

(۲) حقیقت مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی نے قسم اٹھائی **(لا اضع قدمی فی دار فلان)** تو اس سے مراد مجاز ہے یعنی مطلقاً دخول۔ صرف وضع قدم مراد نہیں ہے۔

قوله : المهجور شرعاً كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقاً

تشریح:..... اور مہجور شرعاً مہجور عادتاً کی طرح ہے۔ مثلاً اگر کسی نے کسی کو وکیل بالخصومت بنایا تو خصومت کی حقیقت تو انکار ہے خواہ حق پر ہو یا باطل پر ہو، حالانکہ یہ تو شرعاً حرام ہے۔ لہٰذا اس کا مجازی معنیٰ مراد لیا جائیگا یعنی خصم کو جواب دینا۔

قوله : واذا حلف لا يكلم هذاالصبى لم يقيد بزمان صباه

نیز اگر کسی نے قسم اٹھائی **لا اكلم هذاالصبى** تو یہ بچپن کے زمانے کیساتھ خاص نہیں ہوگا اسلئے کہ بچے کے ساتھ قطع رحمی کرنا شرعاً مہجور ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **من لم یرحم صغیرنا ولم یؤقر کبیرنا فلیس منا)** لہٰذا یہاں مجازی معنیٰ مراد ہوگا یعنی لا اكلم هذاالذات لہٰذا اگر بالغ ہونے کے بعد بھی اس سے بات کی تو یہ حانث ہوجائے گا۔

اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ آپ نے اس سے ذات مراد لی تو اس طرح تین گناہوں کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے:

(۱) بچے پر شفقت نہ کرنا (۲) بڑے کے عزت نہ کرنا

(۳) مسلمان کو تین دن سے زیادہ چھوڑنا

جواب:..... جواب یہ ہے کہ یہاں قصد کا اعتبار ہے اور یہ تین گناہ التزاماً لازم ہوتے ہیں نہ کہ قصداً لیکن اگر کسی نے (لا اكلم صبياً) نکرہ کیساتھ کہا تو یہ قسم بچپن کیساتھ ہی مقید ہوگی۔

قوله : واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهى اولى عند ابى حنيفة رحمه الله خلافاً لهما كما اذا لا ياكل من

هذه الحنطة أو لا يشرب من هذاالفرات

جب حقیقت اور مجاز متعارف ہو :

اور اگر حقیقت مستعمل ہو لیکن مجاز متعارف ہو تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز اولیٰ ہوگا جیسے (۱) اگر کسی نے قسم اٹھائی لا اکل من هذه الحنطة تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس سے نفس گندم مراد ہوگی کیونکہ ابال کر اور بھون کر کھائی جاتی ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز کے طور پر گندم کا باطن مراد ہوگا لہٰذا روٹی کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

(۲) اسی طرح اگر کسی نے قسم اٹھائی (لا اشرب من هذا الفرات) تو وہ امام صاحب کے نزدیک منہ لگا کر پینے سے حانث ہوگا۔ اور چلو یا برتن سے پینے سے حانث نہ ہوگا۔

قوله : وهذا بناء على اصل آخر وهو أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو أكبر سنا منه هذا بني۔

مبناء اختلاف :

یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم میں مثلاً هذا ابنی جب اپنے غلام کو کہا جائے مراد اس سے حریت ہو تو یہ خلیفہ ہوگا۔ هذا ابنی کا جس سے مراد بنوۃ ہے امام صاحب کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے ضروری ہے کہ حقیقت اصل عربی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہو تو اگر معنی حقیقی نہیں بن سکا تو معنی مجازی مراد لیا جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز چونکہ حقیقت کا خلیفہ ہے حکم میں لہٰذا اگر حکم صحیح ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جا سکے تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے دلائل کا ماحصل :

امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ جب مجاز حقیقت کا تکلم میں خلیفہ ہے تو تکلم بالحقیقت اولیٰ ہوگا کیونکہ لفظ کو معنی حقیقی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ مجاز حقیقت کا حکم میں خلیفہ ہے لہٰذا حکم کو ترجیح حاصل ہے یا غالب استعمال کی وجہ سے یا اس سے کہ یہ عام ہے حقیقت کو بھی شامل ہے اور مجاز کو بھی۔

ثمرہ اختلاف کا ظہور:

اس اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب کوئی شخص اپنے سے بڑی عمر والے غلام کو کہے ھذا ابنی تو امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ یہ عربی ترکیب کے اعتبار سے بھی صحیح ہے اور اس کا مفہوم بھی صحیح ہے مگر خارجی قرائن کے اعتبار سے حقیقی معنی مراد لینا مشکل ہے لہٰذا مجازی معنی مراد لیا جائے گا تا کہ اس کا کلام لغو نہ ہو مگر یہ بات واضح رہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لئے صرف عربی ترکیب کے اعتبار سے کلام کا صحیح ہونا کافی نہیں ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا مفہوم لغتاً بھی صحیح ہو اور عقلاً بھی صحیح ہو لہٰذا اگر کسی نے یوں کہا عبدی الاکبر منی حر تو یہ کلام لغو ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ مجاز کے خلیفہ ہونے کیلئے حقیقت کے حکم کا صحیح ہونا ضروری ہے اور یہاں حکم تو صحیح نہیں ہے اس لئے کہ بڑا چھوٹے کا بیٹا نہیں بن سکتا۔

<u>اعتراض:</u>..... اعتراض یہ ہوتا ہے کہ زید اسد بھی لغو ہونا چاہیے کیونکہ یہاں بھی حقیقی معنیٰ مراد نہیں لیا جاسکتا ہے۔

<u>جواب:</u>..... یہ مجاز نہیں بلکہ حرف تشبیہ کو حذف کرنے کیساتھ حقیقت ہے یعنی زید کالاسد ہے۔

<u>قولہ :</u> وقد تتعذر الحقیقة والمجاز معاً اذا کان الحکم ممتنعاً کما فی قوله لامرأته هذه بنتی وهی معروفة النسب

وتولد لمثله أو أكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابداً۔

اور کبھی حقیقت اور مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں اور دونوں کا حکم ممکن العمل نہیں رہتا اس صورت میں کلام لغو ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا هذه بنتی حالانکہ اس کا نسب مشہور ہے لیکن اس کی عمر اتنی چھوٹی ہے کہ اگر یہ شوہر بالغ ہونے کے فوراً بعد نکاح کر لیتا تو اس کی بھی اس جیسی لڑکی پیدا ہو سکتی تھی۔ یا اس کی بیوی عمر میں اس سے بڑی ہے تو یہاں حقیقی معنی بھی متعذر ہے اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں اس عورت کا اسکی بیٹی ہونا مشکل ہے۔ اور مجازی معنی بھی متعذر ہے یعنی انت طلق اس لئے کہ طلاق پہلے نکاح کے صحیح ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور بیٹی ہونا تقاضا کرتا ہے کہ نکاح ہوا ہی نہیں ہے کیونکہ بیٹی سے نکاح کسی بھی شریعت کی رو سے جائز نہیں ۔ جب نکاح نہیں ہوا ہے تو طلاق بھی صحیح نہیں ہے ہاں اگر یہ شوہر هذه بنتی کہنے پر اصرار کرے تو قاضی ان کے درمیان جدائی کر دے گا کیونکہ اصرار کرنے کی وجہ سے وہ عورت کے حق جماع کے با رے میں ظالم ہو گیا لہٰذا تفریق ضروری ہے۔ جیسا کہ مجبوب اور عنین کے بارے میں ہے۔

اور اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یعنی وہ مجہولۃ النسب ہو اور عمر میں اس سے چھوٹی بھی ہو تو نسب ثابت ہو جائیگا اور حرمت واقع ہو جائیگی۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اگر عمر میں چھوٹی ہو اور مجہولۃ النسب ہو تو بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ نسب اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک مقرلہ تصدیق نہ کرے اور اس کے تصدیق سے پہلے اس کا رجوع کرنا بھی صحیح ہے۔

قوله : والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج وبدلالة اللفظ فى نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحماً فلايتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لى حر لا يتناول المكاتب وبدلالة سياق النظم كقوله طلق امرأتى ان كنت رجلاً حتى لا يكون توكيلاً وبدلالة معنى ير جع الى المتكلم كما فى يمين الفور وبدلالة معنى الكلام

كقوله عليه السلام انما الأعمال بالنيات وقوله عليه ا لسلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان.

عمل بالمجاز کے قرائن

یہاں سے مصنف وہ قرائن بتلاتے ہیں جس کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے؟

(۱) قرینہ اول:..... پہلا قرینہ جس کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے وہ ہے عرف اور عادت جیسا کہ صلوٰۃ اور حج کی نذر لغت میں صلوٰۃ کا معنی دعاء اور حج کا معنی قصد وارادہ ہے لیکن پھر ان کو ارکان معلوم کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے۔ اور پہلے معنی کو چھوڑ دیا گیا لہٰذا اگر کسی نے صلوٰۃ اور حج کی نذر مانی تو اس سے دعاء اور قصد وارادہ مراد نہیں ہونگے بلکہ ارکان معلوم مراد ہونگے۔

(۲) قرینہ ثانی:..... دوسرا قرینہ جس کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑا جاتا ہے **فی نفسہ** دلالت کی وجہ سے یعنی لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور حروف کے معنی کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں لفظ کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے مثلاً لفظ کو ایسے معنی مشتقی کیلئے وضع کیا گیا ہو جس میں قوت ہے تو اس سے وہ چیز نکل جائیگی جس میں ضعف پایا جاتا ہے جیسے کہ اگر کسی نے قسم اٹھائی **واللہ لا اکل لحما** تو یہ لحم سمک کو شامل نہیں ہوگا اس لئے کہ **لحم** التحام سے مشتق ہے اور وہ شدت اور قوت کو کہتے ہیں اور شدت بغیر خون کے نہیں ہوسکتی اور **سمك** میں خون نہیں ہوتا؟ اسلئے عرف میں سمک کے بائع کو بائع اللحم نہیں کہا جاتا۔

امام مالکؒ کا مذہب:...... مگر امام مالکؒ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی وہ حانث ہو جائیگا اس لئے کہ قرآن میں پر بھی لحم کا اطلاق کیا گیا ہے۔

اور اسی طرح کسی نے قسم اٹھائی **(كل مملوك لی فهو حر)** تو یہ مکاتب کو شامل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں مملوکیت کا معنی ضعف کے ساتھ پایا جاتا ہے کیونکہ وہ من کل الوجوہ مملوک نہیں ہے بلکہ من بعض الوجوہ مملوک ہے۔

قرینہ ثالثہ:...... تیسرا قرینہ سیاق ہے یعنی سیاق الکلام اس بات پر دلالت کرتا ہوگا کہ یہاں حقیقت مراد نہیں بلکہ مجاز مراد ہے جیسا کہ کوئی شخص کسی کو کہے (**طلق امر أتی ان کنت رجلاً**) اس کلام کی حقیقت تو توکیل بالطلاق ہے لیکن (**ان کنت رجلاً**) اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں حقیقت مراد نہیں ہے بلکہ مخاطب کو صرف عاجز کرنا اور ڈرانا مراد ہے۔

اسی طرح قرآن حکیم میں ہے **فمن شاء فلیو من ومن شاء فلیکفر**) یہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کفر کی اجازت نہیں دی گئی ہے بلکہ یہ تحدید اور تعجیز کے لئے ہے کیونکہ آگے قرینہ موجود ہے اور وہ ہے نار جہنم کی وعید۔

قرینہ رابعہ:..... چوتھا قرینہ کوئی ایسا معنی ہے جس کا تعلق متکلم کیساتھ ہو کہ وہ دلالت کرتا ہو کہ یہاں حقیقت مراد نہیں ہے جیسے کہ یمین فور یعنی وہ قسم جو انتہائی غصے کی حالت میں اٹھائی جائے تو اگر شوہر نے غصے کی حالت میں بیوی کو کہد یا (**ان خر جت فانت طائق**) تو اس کلام کی حقیقت تو یہ تھی کہ جب بھی عورت نکلے تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن متکلم کی حالت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں حقیقت مراد نہیں ہے لہٰذا اگر عورت غصہ ٹھنڈا ہونے کے بعد سے گھر نکل گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قرینہ خامسہ:..... پانچواں قرینہ محل کلام کی دلالت ہے یعنی جس محل میں کلام واقع ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں حقیقت نہیں بلکہ مجاز مراد ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان (**انما الا عمال با لنیتا**) اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ کوئی عمل بھی بغیر نیت کے صحیح نہ ہو۔ حالانکہ بہت سے اعمال بغیر نیت کے واقعہ ہوتے ہیں لہٰذا یہاں مجازی معنی مراد لیا جائے گا یعنی (**ثواب الا عمال**) یا (**حکم الا عمال با لنیات**) یعنی اعمال کا آخرت میں ثواب نیت سے ملے گا۔

اور حکم دو قسم کا ہو سکتا ہے:

(۱) حکم دنیوی　　　　(۲) حکم اخروی

اب یہاں حکم اخروی یعنی ثواب تو بالاجماع مراد ہے لہٰذا حکم دنیوی مراد نہیں لیا جائے گا

۔ ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ اس صورت میں عموم مشترک لازم آئیگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس لئے کہ عموم مجاز لازم آئے گا اور یہ ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ حاصل کلام یہی ہے جواز اعمال نیت پر موقوف نہیں اسلئے احناف کے نزدیک وضو میں نیت فرض نہیں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک وضوء میں نیت فرض ہے لیکن جو باقی عبادات مقصودہ ہیں وہ نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوں گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان **رفع عن امتی الخطأ والنسیان** اس میں بھی حقیقت کو چھوڑا گیا ہے محل کلام کی دلالت کی وجہ سے کیونکہ اس کے ظاہر سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس امت سے خطا اور نسیان ہو ہی نہیں سکتا۔ حالانکہ یہ بات غلط ہے اس لئے یہاں مجازی معنی مراد ہوگا یعنی خطاء اور نسیان کی بناء پر آخرت میں گناہ نہیں ہوگا اگر چہ دنیا کا حکم اس پر بہر صورت مرتب ہوگا لہٰذا اگر خطاء روزے کی حالت میں کچھ کھا پی لیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور خطاء نماز کی حالت میں کلام کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

<u>قوله</u> : والتحریم المضاف الی الأعیان کالمحارم والخمر حقیقة عندنا خلافاً للبعض

بعض لوگوں کا خیال ہے جب تحریم کی نسبت اعیان کی طرف کی جائے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں حرمت علیکم امھاتکم ......الخ اور اس حدیث میں حرمت الخمر لعینھا تو یہاں مجاز مراد ہوگا یعنی حرمت علیکم نکاح امھاتکم اور حرمت شرب الخمر لعینھا کیونکہ خمر تو عین ہے وہ حرمت کو قبول نہیں کرتا کیونکہ حلت اور حرمت فعل کے اوصاف ہیں

ہم کہتے ہیں کہ حرمت اپنی حقیقت پر ہے اس لئے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ حرمت جو فعل کی طرف متوجہ ہو تو فعل ممنوع عنہ بن جائے گا اور بندہ ممنوع۔ (۲) وہ حرمت جو محل کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو فعل ممنوع بن جاتا ہے اور بندہ ممنوع عنہ اور منع کرنے میں اس میں دونوں وجہوں سے زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے اس لئے کہ یہ تو بمنزلہ نفی کے بن گئی اور نفی میں نہی سے زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے۔

حروف معانی کی بحث

قولہ : ویتصل بماذ کرناحروف المعانی فالواؤ لمطلق العطف من غیر تعرض لمقارنۃ ولا ترتیب۔

حقیقت اور مجاز کے ساتھ حروف معانی بھی متصل ہوتے ہیں کیونکہ حروف معانی اگر اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوں تو حقیقت ہونگے اور اگر غیر معنی موضوع لہ میں استعمال ہوں تو مجاز ہونگے ان میں واوکو مقدم کیا۔

الــــواؤ : واو مطلق عطف کیلئے آتا ہے یعنی مطلق شرکت کیلئے تو اگر مفرد کا مفرد پر عطف ہو تو شرکت صرف محکوم علیہ یا صرف محکوم بہ میں ہوگی اور اگر جملہ کا عطف جملہ پر ہو تو شرکت ثبوت اور وجود میں ہوگی۔

لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ واؤ مقارنت اور اجتماع پر دلالت کرتی ہے

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ واؤ ترتیب پر دلالت کرتی ہے ان کی دلیل ان الصفا والمروۃ اور حضورؐ کا ارشادنحن بندأ بما بدأ اللہ اور دوسری جگہ ہے، وار کعو واسجدوا اور ظاہر ہے کہ صفاء کو مروہ پر اور رکوع کو سجود پر مقدم کرنا ضروری ہے۔

پہلی دلیل کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ ہم نے ترتیب وحی متلو سے جان لی ہے اور اس آیت کا حوالہ اس لئے دیا گیا ہے کہ تقدیم فی الذکر اہتمام سے خالی نہیں ہے۔

اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں دوسری جگہ آتا ہے واسجدی وار کعی حالانکہ سجدہ تو رکوع سے مقدم نہیں ہوتا۔

قولہ : وفی قولہ لغیر المؤطوءۃان دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدۃ عند أبی حنیفۃ رحمہ اللہ لأن موجب هذا الکلام الافتراق فلا یتغیر بالواؤ وقالا مو

جبه الا جتماع فلا يتغير بالواؤ۔

اعتراض:.....اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہے کہ ان
دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک اور صاحبینؒ
کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہونگی تو معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے اور
صاحبین کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے۔

جواب:.....یہ ترتیب اور مقارنت واؤ سے ذہن میں نہیں آتی ہے بلکہ کلام کے
مقتضیٰ سے ذہن میں آتی ہے اس لئے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کا **مقتضیٰ افتراق** ہے
کیونکہ اگر ایسے نہ ہوتا تو وہ یوں کہتا **ان دخلت الدار فأنت**
طالق ثلاثا جب اس نے ثلاث نہیں کہا تو معلوم ہوا کہ اس کا مقتضیٰ اور مقصد افتراق ہے تو
ان میں سے ہر ایک طلاق الگ الگ واقع ہوگی لہٰذا جب پہلی واقع ہوگئی تو اب دوسری اور تیسری
کیلئے محل ہی باقی نہیں رہا۔ لہٰذا وہ دونوں لغو ہوگئیں۔

جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک کلام کا مقتضیٰ افتراق نہیں بلکہ اجتماع ہے کیونکہ اگر ایسا نہ
ہوتا تو تینوں طلاقوں کو ایک شرط کیساتھ معلق نہ کرتا لیکن جب اس نے معلق کرلیا تو تینوں اکھٹی واقع
ہوجائیں گی۔

نکتہ:.....یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ شرط کو مقدم کرے۔ اور اگر اس نے شرط کو مؤخر کردیا اور
یوں کہا انت **طالق وطالق و طالق ان دخلت الدار** تو پھر بالاتفاق تین طلاقیں ہوجائیں
گی۔ کیونکہ کلام کے آخر میں ایسی چیز ہے جو کہ اول حصہ کو تبدیل کردیگی وہ ہے معلق کرنا۔

قوله : واذا قال لغير المؤطوئة أنت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولا يته لفوت محل التصرف

اعتراض:..... اعتراض ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص اپنی غیر مدخولہ بیوی کو بغیر شرط کے تین طلاقیں

دیدے یعنی یوں کہے انت طالق وطالق وطالق تو ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کیلئے ہوتی ہے۔

جواب:..... جب پہلی طلاق پر تکلم کیا تو شوہر کا اختیار ختم ہو گیا کیونکہ اب دوسری اور تیسری کیلئے محل ہی باقی نہ رہا اس لئے ایک ہی طلاق واقع ہو گئی اور عورت بائنہ ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ بغیر واؤ کے انت طالق طلاق طلاق کہتا تو بھی ایک ہی طلاق سے عورت بائنہ ہو جاتی۔

قوله : واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلاً انما يبطل نكاح الثانية لأن عتق الأولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها .

اعتراض:..... اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی فضولی نے کسی کے دو لونڈیوں کا نکاح کسی دوسرے شخص سے بغیر مولیٰ اور بغیر شوہر کی اجازت کے کر لیا پھر مولیٰ نے کہا ھـذه حـرة وهـذه تو بالاتفاق دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اس سے معلوم ہو گیا کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے۔

جواب:..... اس مثال میں بھی واؤ سے ترتیب نہیں آئی بلکہ کلام سے آئی ہے کیونکہ دونوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف تھا جب مولیٰ نے پہلی کو آزاد کر دیا تو دوسری کا نکاح موقوف ہو گیا تو لازم آیا، لونڈی کا نکاح حرہ پر موقوف ہونا اور یہ جائز نہیں ہے لیکن اگر مولیٰ نے دونوں کو ایک ہی لفظ سے آزاد کر لیا تو کسی کا نکاح بھی باطل نہیں ہوگا کیونکہ حرہ اور امۃ کے درمیان جمع کرنا لازم نہیں آیا۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں کو کلام مفصول کیساتھ آزاد کیا پھر شوہر نے دونوں کے نکاح کو یا ایک کے نکاح کو نافذ کر لیا تو پہلی کا نکاح جائز ہو جائے گا اور دوسری کا باطل ہو جائے گا۔

قوله : واذازوج رجلاً اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا أجازهما معاً وان اجازهما متفرقاً بطل النكاح الثانية لأن صدر

الکلام یتوقف علی آخرہ اذا کان فی آخرہ ما یغیر اولہ کالشرط والاستثناء۔

اعتراض:..... اس مقام پر ایک اور اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے دو بہنوں کا نکاح دو عقدوں میں بغیر شوہر کی اجازت کے کر دیا پھر جب شوہر کو خبر پہنچی تو اس نے کہا کہ اجزت نکاح هـذه و هـذه تو اس میں دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ واؤ مقارنت پر دلالت کرتی ہے؟

جواب:..... مصنف نے اس کا جواب یہ دیا کہ دونوں سے نکاح کا باطل ہونا واؤ کی ترتیب کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ جب کلام کے آخر میں کوئی بھی ایسی چیز ہو جو اول کلام کو بدلنے والی ہو تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح یہاں دوسری بہن کیساتھ نکاح کرنا پہلی کی نکاح کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ دونوں کو جمع کرنا لازم آتا ہے جو حرام ہے لہٰذا اول کلام آخر پر موقوف ہوگا اور اسی طرح دونوں میں مقارنت ثابت ہو جائے گی زمانہ میں۔

قولہ : وقد تکون الواؤ للحال کقولہ لعبدہ أد الی ألفاً وأنت حر حتی لا یعتق الا بالأداء۔

واؤ کبھی حال کیلئے ہوتا ہے مجازاً جیسے کوئی اپنے غلام کو کہے **ادا لیّ الفا وانت حر** یہاں واؤ حال کیلئے ہے دوسرا امکان یہ تھا کہ واؤ عاطفہ ہو مگر یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہوسکتی ہے اس لئے کہ اس صورت میں خبر کا انشاء پر عطف لازم آتا ہے اور خبر کا عطف انشاء پر صحیح نہیں ہے لہٰذا وہ غلام ہزار ادا کرنے کے بغیر آزاد نہیں ہوگا۔

اعتراض:..... اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حال (**وانت حر**) ہے لہٰذا یہاں ہونا یہ چاہیے کہ ادا عتق پر موقوف ہو نہ کہ عتق ادا پر موقوف ہو۔

جواب:..... یہاں قلب ہوا ہے اصل میں یوں ہے کن **حراً و انت أد الالف** یا جواب یہ ہے کہ جملہ حالیہ جواب امر کے قائم مقام ہے یوں کہا گیا **ادا لیّ الفاً تصر حراً۔**

قـولـه : وقد تكون لعطف الجملة فلا تجب به المشا ركة في الـخبـر كقوله هذه طا لق ثلاثا وهذه طا لق فتطلق الثا نية واحـدة فـقـط وكـذا فـي قـولها طلقني ولك الف در هم حتى اذا طلقها لا يجب شئ للزوج وقا لا انها للحا ل فيصير شرطاً وبد لا فيجب الا لف .

کبھی واؤ عطف جملہ کیلئے بھی ہوتی ہے تو اس وقت مشارکت فی الخبر ضروری نہیں ہو گی مثلاً اگر کسی نے کہا کہ هذه طالق ثلاثاً و هذه طالق تو دوسری عورت کو صرف ایک طلاق واقع ہو جائیگی اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلقني ولك الف در هم کہا تو اگر شوہر نے طلاق دیدی تو اس کو ہزار درہم نہیں ملے گا کیونکہ یہاں واؤ عطف کیلئے ہے حال کیلئے نہیں ہے اور طلاق میں اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو۔ اس مقام پر حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف ہے

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ واؤ حال کیلئے ہے لہٰذا یہ طلاق دینے کی شرط ہو گی گویا عورت نے یوں کہا کہ (طلقني والحال ان لك الفا عليّ) لہٰذا اس پر ہزار واجب ہو جائیں گے۔

قـولـه : والـفاء للوصل والتعقيب فيترا خى المعطو ف عن المعطوف عليه بزما ن وان لطف فاذا قال ان دخلت هذه الـد ار فهـذ الـدار فـأ نت طا لق فا لشر ط أن تدخل الثا نية بعد الأ ولى بلا تراخ وتستعمل في احكام العلل فا ذاقال بعت منـك هـذا الـعبـد بكـذا وقال الا خر فهو حر يكون قبو لاً للبيع .

۲۔ الفاء :

فاء وصل اور تعقیب کیلئے آتی ہے لہٰذا معطوف معطوف علیہ سے تھوڑا سا زمانہ مؤخر ہوگا لہٰذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا **ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق** تو طلاق کی شرط یہ ہوگی کہ وہ دوسرے گھر میں بغیر تراخی کے پہلے گھر کے بعد داخل ہو۔

اور فا کو اصول احکام میں بھی استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ فا تعقیب کیلئے آتی ہے اور احکام علتوں کے بعد آتے ہیں لہٰذا اگر کسی نے کہا **بعت منك هذا العبد بكذا** اور مشتری نے کہا **فهو حر** تو یہ بیع کو قبول کرنا ہوگا لیکن یہاں بیع کو پہلے **اقتضاء** مانیں گے کیونکہ حرمت بیع کے قبول کرنے پر ہی درست ہوسکتی ہے لیکن اگر **وهو حر** کہا تو پھر قبول کرنا نہیں ہوگا کیونکہ اس میں خبر اور انشاء دونوں کا احتمال ہے اس شک کی وجہ سے یہ بیع کا قبول کرنا نہ ہوگا۔

قوله : وقد تدخل على العلل اذا كانت مما تدوم

کبھی فاء ایسی علت پر بھی داخل ہوتی ہے جب کہ علت ایسی ہو جس میں دوام ہوتا ہے کہ تعقیب کا معنی حاصل ہوسکے مثلاً اگر کسی نے کہا **ابشر فقد اتاك الغوث** کیونکہ غوث کا آنا اگرچہ وقتی چیز ہے لیکن اس کی ذات دائمی ہے یعنی وہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور بعد میں بھی۔ یہ شرط فخر الاسلامؒ کے نزدیک ہے لیکن صاحب توضیح کہتے ہیں کہ فاء کے داخل ہونے کیلئے علت کا غائی ہونا ضروری ہے۔

قوله : كقوله أد الى ألفا فأنت حر أى أد الى ألفا لأنك حر فيعتق فى الحال وتستعار بمعنى الواؤ فى قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان وقالا لد يتعلقن جميعاً وينزلن على الترتيب .

اسکی مثال **ادا الى الفاً فأنت حرٌ يعنى ادا لى الف لأنك حر** تو یہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اور اسکی حرمت ہزار کے ادا کرنے پر موقوف نہیں ہوگی اگر اعتراض ہو کہ کیوں جائز نہیں

کہ اسکی تقدیر یوں ہو(ان ادیت الفا فأ نت حر) تو جواب اس کا یہ ہے کہ جواب امر کا مستحق ہو ہی اس وقت سکتا ہے جب کہ کلمہ ان کو مقدر مانا جائے اور کلمہ ان لفظاً ہو تو وہ ماضی کو اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے اور اگر مقدر ہو تو مستقبل کے معنی میں نہیں کر سکتا تو جب وہ مستقبل کے معنی میں نہیں ہوگا تو جواب امر میں بھی واقع نہیں ہوگا۔

اور فاء کو مجازاً واؤ کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے کہ اگر کسی نے کہا (علیّ درهم فد ر هم) تو یہاں فاء تعقیب کیلئے تو نہیں ہوسکتی کیونکہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے اعیان میں نہیں ہوتی جب کہ درہم عین ہے لہٰذا فا ءواؤ کے معنی میں ہوگی اور اس پر دو درہم واجب ہونگے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں جب فاء کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہے تو اسکو تاکید کیلئے استعمال کرینگے لہٰذا صرف ایک درہم واجب ہوگا۔

<u>قوله :</u> وثم للتراخی بمنزلة ما لو سکت ثم استأنف حتی اذا قال لغیر المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده الاول ویلغو ما بعده ولو قدم الشرط تعلق الاول به ووقع الثانی ولغا الثالث ۔

<u>۳۔ثم :</u>

ثم تراخی کیلئے آتا ہے گویا متکلم خاموش ہوگیا اور اس نے پھر نئے سرے سے کلام کیا مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت **طالق ثم طالق** تو یوں سمجھا جائیگا کہ یہ انت طالق کہہ کر خاموش ہوگیا اور اسکے بعد اس نے ثم طالق کہا امام صاحب کے نزدیک یہاں تراخی تکلم اور حکم دونوں میں ہے جبکہ صاحبین کہتے ہیں کہ صرف تراخی فی التکلم ہے اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار

تو امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوجائیگی اور باقی طلاقیں لغو جائیں گی کیونکہ جب وہ

انت طالق کہہ کر خاموش ہو گیا تو بعد والی طلاق کیلئے محل باقی نہیں رہا لہٰذا وہ لغو ہو گئی اور اگر اسنے شرط کو مقدم کیا اور یوں کہا (ان دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق) تو پھر طلاق شرط سے ملحق ہو جائیگی اور دوسری واقع ہو جائیگی اور تیسری لغو جائے گی اور پہلی کے ملحق یا معلق ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر نکاح ثانی کے بعد دوبارہ اس عورت کے بضع کا مالک بنا اور شرط پائی گی تو تعلق سابق کی وجہ سے سابق ۲ طلاق واقع ہو جائیگی۔

صاحبین کا اختلاف نقل کیا گیا ہے:..... صاحبین فرماتے ہیں کہ تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہوں گی اور پھر وجود شرط کے بعد ترتیب سے واقع ہونگی۔ پھر اگر وہ عورت مدخولہ ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیگی اور اگر وہ غیر مدخولہ ہے تو وہ پہلی سے بائنہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق واقع نہیں ہوگی لیکن امام صاحب کے نزدیک اگر وہ مدخولہ ہے۔ تو اگر جزاء مقدم ہو تو پہلی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق شرط سے معلق ہوگی اور اگر شرط مقدم ہو تو پہلی طلاق شرط سے معلق ہوگی اور دوسری اور تیسری طلاق فی الحال واقع ہو جائیگی۔

<u>قوله :</u> وفی قوله علیه السلام فلیکفر عن یمنیه ثم لیأت بالذی هو خیر استعیر بمعنی الواؤ عملا بحقیقة الامر تدل علیه الروایة۔

<u>سوال:.....</u>سوال ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کفارہ بالمال کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہے اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **من حلف علی یمین فرأی غیر ها خیراً منها فلیکفر عن یمینه ثم لیات بالذی هو خیر** (او کما قال علیه الصلوة والسلام)۔ اتیان خیر حانث ہونے سے کنایہ ہے اور اسکو آپؐ نے ثم کے لفظ کے ساتھ کفارہ کے بعد ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ کفار بالمال کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہے۔

<u>جواب:.....</u>اگر ہم یہاں پر ثم کو اس کی حقیقت پر رکھیں تو حقیقت امر پر عمل کرنا ممکن نہیں رہے گا کیونکہ **فلیکفر** امر ہے امر حقیقۃ وجوب کیلئے آتا ہے حالانکہ کسی کے نزدیک بھی کفارے کو مقدم کرنا

واجب نہیں ہے۔ اگر کوئی کہے ثم کو حقیقی معنی پر برقرار رکھ کر امر کو مجازی معنی میں کیوں لیتے ہو تو اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں:

پہلا جواب:..... دوسری حدیث اس پر دلالت کرتی ہے ثم واؤ کے معنی میں ہے، تا کہ حدیث کا چھوڑنا لازم نہ آئے اسلئے شوافع والی حدیث میں مجازی طور پر ثم کو واؤ کے معنی میں لیں گے اور دوسری حدیث جس میں حانث ہونا مقدم ہے اسکو ثم کے اصل پر رکھیں گے تا کہ امر کی حقیقت وجوب فوت نہ ہو۔

دوسرا جواب:..... حروف میں مجاز مراد لینا زیادہ بہتر ہے بجائے اس کے کہ امر میں مجازی معنی مراد لیا جائے لہذا ثم کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا۔

قوله : وبل لا ثبات ما بعده والا عراض عما قبله على سبيل التدارك فتطلق ثلاثاً اذا قال لا مرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنه لم يملك ابطال الأول فيقعان بخلاف قوله له على الف بل الفان .

۴۔ بل :

بل اپنے مابعد کے اثبات کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے تدارک کے طریقے پر یعنی اس امر کا اظہار کرنے کیلئے کہ بل کے ماقبل کے تکلم میں غلطی ہوگئی اس لئے کہ وہ مقصود نہیں تھا بلکہ مقصود اس کا مابعد تھا جیسے **جاء نی زید بل عمرو** عمرو کیلئے تو مجیئت ثابت ہو جائیگی اور زید میں دو احتمال ہیں لیکن اگر جملہ منفیہ ہو یعنی **ما جاء نی زید بل عمرو** تو اس صورت میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ عمرو کی طرف نفی اور بعض کہتے ہیں کہ عمرو کی طرف اثبات متوجہ ہوگا۔

تفریع:..... اگر کسی نے اپنی مدخولہ بیوی سے کہا **انت طالق واحدة بل ثنتين** تو تین طلاقیں واقع ہو جائیںگی۔

اس لئے کہ اخبار میں تو ماقبل سے اعراض کیا جاسکتا ہے لیکن انشاء میں اعراض نہیں کیا جاسکتا لیکن اگر کسی نے کہا له عليّ الف بل الفان کہا تو صرف دو ہزار لازم ہونگے کیونکہ یہ اقرار اور اخبار ہے لہٰذا اس میں ماقبل سے اعراض ہوسکتا ہے

قوله : ولكن للاستدراك بعد النفی غير أن العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستأنف كالأمة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لأن هذا نفی فعل واثباته بعينه .

۵۔لکن :

لٰکن نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی سابق سے جو وہم پیدا ہوا ہو اس کو دور کرنے کیلئے آتا ہے جیسے یہ قول ما جاء نی زيد لكن عمروا پھر اگر یہ مخفف ہو تو عاطفہ ہوگا اور اگر مشددہ ہو تو حروف مشبہ بالفعل میں سے ہوگا۔ لیکن یہ عطف اس وقت صحیح ہوگا جب کہ کلام مرتب ہو یعنی سابق کلام کیساتھ متصل ہو اور نفی ایک چیز کی ہو اور اثبات اس کے علاوہ دوسری چیز کا ہو۔

اگر ان دونوں شرطوں میں سے ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو کلام مستانفہ ہوگا معطوفہ نہیں ہوگا مثلاً اگر کسی لونڈی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر سو درھم پر نکاح کرلیا اور مولیٰ نے کہا لا اجیز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما) تو یہ نکاح کو فسخ کرنا ہوگا (لكن) مستانفہ ہوگا کیونکہ یہ بعینہ ایک ہی فعل کی نفی اور اس کا اثبات ہے تو اول کلام آخر کلام سے متناقض ہو جائیگا لہٰذا ہم یوں سمجھیں گے کہ مولیٰ نے پہلے نکاح کو فسخ کردیا اور پھر نئے مہر پر دوسرا نکاح کیا لیکن اگر مولیٰ نے اسکے جواب میں کہا (لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة و خمسين درهما) تو اصل نکاح باقی رہے گا اور نفی صرف مائۃ کی قید کی ہوگی۔

قوله : وأو لأحد المذكورين وقوله هذا حر اوهذا كقوله احدهما حر وجعل البيان انشاء من وجه واخبار من وجه واذا دخلت في الوكالة يصح بخلاف البيع والاجارة الا أن يكون من له الخيار معلوماً في اثنين أو ثلاثة فيصح استحساناً

۴۔أو :

اور(أو) احد المذکورین کیلئے آتا ہے یعنی جن دو چیزوں کو (أو) کے ذریعے ذکر کیا گیا ہے حکم کو ان میں سے ایک کیلئے ثابت کرتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کر کے کہا **هذا حر أو هذا** تو ان میں سے ایک آزاد ہو جائے گا۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ (أو) کو شک کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں اسلئے کہ شک متکلم کا مقصود نہیں ہوتا بلکہ محل کلام سے لازم آتا ہے اور اگر شک مقصود بھی ہو تو اس کے لئے (شک) کا لفظ موجود ہے اور یہ کلام چونکہ انشاء کا بھی احتمال رکھتا ہے اور خبر کا بھی لہذا متکلم کی طرف سے تعین ضروری ہے۔ کہ وہ بیان کرے کہ ان میں سے کون سا غلام مراد ہے۔

اور اس مقام پر متکلم کے بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اخبار سمجھا جاتا ہے گویا کہ **عتق** اب پایا جا رہا ہے۔ لہذا یہ شرط ہے کہ محل عتق کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اگر دونوں میں سے ایک غلام مر گیا اور پھر متکلم نے کہا کہ یہی غلام میری مراد تھا تو اس کی بات کو قبول نہیں کیا جائے گا اور چونکہ یہ من وجہ اخبار ہے لہذا قاضی اس کو غلام کے آزاد کرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔

جب حرف (أو) وکالت پر داخل ہو تو بھی صحیح ہوگا اور ان دونوں وکیلوں میں سے ہر ایک کو تصرف کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ توکیل بھی انشاء ہے اور انشاء میں او تخییر کیلئے ہوتا ہے، بخلاف بیع اور اجارہ کے کہ اس میں یہ نہیں کہہ سکتا **بعت هذا أو هذا او اجرت هذا بالف او بالفين** کیونکہ معقود علیہ اور معقود بہ مجہول رہ جائے گا لیکن اگر من لہ الخیار معلوم ہو تو دو یا تین مبیع اور ثمن میں **أو** کا لانا صحیح ہوگا لیکن اس سے زیادہ میں صحیح نہیں ہے کیونکہ تین جید متوسط اور ردی پر

مشتمل ہوتا ہے۔

قوله : وفی المهر کذلک عندهما ان صح التخییر وفی النقدین یجب الأقل وعنده یجب مهر المثل ان کان مهر المثل الفین وفی الکفارة یجب احد الأشیاء النقدین خلافاً للبعض ۔

صاحبینؒ کے نزدیک مہر میں بھی (أو) کالانا صحیح ہے جب کہ تخییر کا کوئی فائدہ ہو یعنی دونوں میں سے ایک کے حق میں نفع ہو اور دوسرے کے حق میں نقصان اور اگر تخییر کا بھی فائدہ نہ ہو تو قلیل اور کثیر اور نقدین میں سے ہو اقل واجب ہوگا جیسے الف اور الفین اور فائدے کی مثال یہ ہے کہ الف حال باالفین مؤجلا۔

امام صاحبؒ کے نزدیک ان صورتوں میں مہرِ مثل واجب ہوگا لیکن اگر ایک ہزار نقد اور دو ہزار ادھار ہو تو اگر مہر مثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو اختیار عورت کو ہوگا اور اگر مہر مثل ایک ہزار یا کم ہو تو اختیار مرد کو ہوگا۔

ہر وہ کفارہ جس میں کئی چیزوں کے درمیان حرف (أو) لایا گیا ہے اس میں بھی اختیار ہوگا اور ان میں سے صرف ایک چیز واجب ہوگی جیسے کفارہ یمین کفار حلق رأس وغیرہ اور اگر سب چیزیں ادا کردے جن کے درمیان اختیار تھا تو کفارہ صرف ایک چیز سے ادا ہوگا باقی کا ادا کرنا کفارے کے طور پر نہیں بلکہ تبرع اور احسان کے طور پر ہوگا اور اگر ممیز فیہ اشیاء میں سے کوئی بھی چیز ادا نہ کی تو سزا صرف ایک پر ہوگی کفارہ کی عدم ادائیگی کی بناء پر لیکن بعض لوگوں کے نزدیک یہ سب چیزیں علی سبیل البدل واجب ہوتی ہیں یعنی اگر کوئی ایک ادا کردی تو وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر کوئی بھی ادا نہیں کی تو سب کی عدم ادائیگی پر سزا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ قول لغت اور شریعت کے وضع کے خلاف ہے لہذا اس کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

قوله : وفي قوله تعالىٰ ان يقتلوا أو يصلبوا للتخيير عند مالك رحمه الله تعالىٰ وعندنا بمعنى بل أن يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس أو أخذ المال بل تقطع أيديهم وارجلهم اذا أخذ والمال فقط بل ينفو امن الارض اذا خوفوا الطريق ۔

(أو) کا مجازی معنی

(أو) کا حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مصنف اس کا مجازی معنی بیان کرتے ہیں۔ اور تحریر کرتے ہیں کہ آیت ان یقتلوا او یصلبوا الخ میں امام مالکؒ صاحب کے نزدیک (أو) تخییر کیلئے ہے جبکہ ہمارے نزدیک تخییر کیلئے نہیں بلکہ (بل) کے معنی میں ہے کیونکہ ڈاکو کے جرم چار قسم کے ہوتے ہیں۔

(۱) صرف مال لینا (۲) صرف قتل کرنا

(۳) قتل کرنا اور مال لینا (۴) صرف ڈرانا دھمکانا

تو ان جرموں کی سزائیں بھی چار ہونگی جرم سخت ہو تو سزا بھی سخت ہوگی اور اگر جرم ہلکا ہو تو سزا بھی ہلکی۔ اصل میں حدیث میں بھی یہ تفصیل آئی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردۃ کے ساتھ معاہدہ کیا تھا پھر اسکے کچھ ساتھیوں نے معاہدے کی خلاف ورزی کی اور کچھ لوگ جو اسلام کے ارادے سے آرہے تھے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبرائیل علیہ السلام ان کے بارے میں بارگاہ عزوجل سے حد لے کر آ کھڑے ہوئے کہ جس نے قتل کیا ہے اور مال بھی لیا ہے اسکو سولی دی جائے، جس نے قتل کیا ہے مال نہیں لیا اسے قتل کیا جائے اور جس نے مال لیا ہے اور قتل نہیں کیا۔ اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے جائیں اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا ہے اسکو زمین سے نکال دیا جائے۔

لیکن امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ سولی دینا مال لینے اور قتل کرنے کے ساتھ خاص ہے لیکن یہ

حالت یعنی مال لینا اور قتل کرنا سولی کیساتھ خاص نہیں بلکہ اس حالت میں امام کو دوسری سزا کا بھی اختیار ہے۔ زمین سے نکالنے کا ہمارے نزدیک مطلب قید کرنا ہے۔

قوله : وقا لا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه با طل لأنه اسم لأ حد هما غير عين وذالك غير محل للعتق وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعين حتى لزمه التعيين كما فى مسألة العبدين والعمل بالمحتمل أولى من الاهدار وهما ينكر ان الاستعارة عند استحالة الحكم فهما جريا .

صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام اور چوپائے کو کہا هذا حر أو هذا تو یہ کلام باطل ہوگا اسلئے کہ ھذا کا مشار الیہ ان میں سے کسی غیر معین کو بنایا گیا ہے اور غیر معین عتق کا محل نہیں بن سکتا، جبکہ امام صاحب کہتے ہیں کہ اگر چہ حقیقتاً تو ایسے ہی ہے لیکن مجازاً یہ تعین کا احتمال رکھتا ہے لہذا متکلم پر تعیین لازم ہوگی اصل میں یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ اگر حقیقت محال ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز مراد لے سکتے ہے اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں مجاز مراد نہیں لے سکتے۔

قوله : وتستعار للعموم بمعنى واو لعطف لاعينها وذلك اذا كانت فى موضع النفى أو موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلاناً أوفلاناً حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الامرة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلاناً او فلاناً فله أن يكلمهما .

(أو) کو مجازاً (عموم) کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اور اس وقت یہ واو عاطفہ کے معنی میں ہوتا ہے لیکن بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوتا اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ یہ نفی کی جگہ پر یا اباحت کی جگہ پر واقع ہو چنانچہ اگر کسی نے کہا (والله لا اكلم فلاناً او فلاناً) تو اگر اسنے ان میں سے پہلے سے

بات کی تو حانث ہو جائے گا، دوسرے سے بات کی تو پھر بھی حانث ہو جائے گا حالانکہ اگر یہ واو عطف کے معنی میں نہ ہوتا تو صرف ایک سے بات کرنے سے حانث ہوتا نہ کہ دونوں سے لیکن چونکہ یہ بعینہ واؤ نہیں ہے لہٰذا صرف ایک دفعہ حانث ہوگا حالانکہ اگر یہ بعینہ واؤ ہوتا تو دو دفعہ حانث ہوتا بعض لوگ کہتے ہیں کہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔

یعنی بعینہ واؤ نہ ہونے کا ثمرہ ہے یہ کہ ان میں سے ایک سے بات کرنے سے بھی حانث ہو جائے گا اور واؤ کے معنی میں ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ ان دونوں سے بات کرنے سے صرف ایک دفعہ حانث ہو جائے گا۔

(أو) کو عموم کیلئے مجازاً اس وقت استعمال کیا جائے گا جب کہ دو شرطیں پائی جائیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ اباحت کی جگہ پر واقع ہو جیسے کسی نے قسم اٹھائی **واللہ لا اکلم احداً الافلا ناًاو فلا ناً** اور اگر یہ واؤ کے معنی میں نہ ہوتا تو متکلم کو صرف ایک سے بات کرنے کا اختیار ہوتا اب وہ دونوں سے بات کر سکتا ہے۔

قوله: وتستعار بمعنى حتى أو الا أن اذافسد العطف لا ختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية .

بعض اوقات او مجازاً حتی یا الا ان کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جب کہ عطف کرنا صحیح نہ ہو کیونکہ دونوں کلام مختلف ہونگے اسم اور فعل ہونے کے اعتبار سے ماضی اور مضارع ہونے کے اعتبار سے اور مثبت اور منفی ہونے کے اعتبار سے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اول کلام ممتد ہو اس طریقے پر کہ مابعد میں اسکے لئے غایت بیان کی جاسکتی ہو اور دونوں معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ **حتی** غایت کیلئے ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے مغیا اپنی انتہاء کو پہنچتا ہے۔

بعینہ اسی طرح (أو) میں دو چیزوں میں سے ایک کے پائے جانے کے وجہ سے دوسری چیز اپنی انتہاء کو پہنچ جاتی ہے اسی طرح الا ان یہ استثنیٰ کیلئے ہوتا ہے اور استثنیٰ کا حکم مستثنیٰ منہ کے

مخالف ہوتا ہے جیسا کہ (أو) میں معطوف کا حکم معطوف علیہ کے مخالف ہوتا ہے جب کہ دونوں میں سے ایک پایا جائے۔

قوله : کقوله تعالیٰ لیس لک من الا مر شئی أو یتوب علیهم أو یعذ بهم

جیسے اللہ تعالیٰ کا اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمان ہے **لیس لك من الا مر شئی او یتو ب علیهم اویعذبهم** کیونکہ **او یتو ب** کا عطف **لیس لك** پر نہیں ہوسکتا کیو نکہ وہ ماضی ہے اور یہ مضارع اور **شئی** پر بھی نہیں ہوسکتا اسلئے کہ وہ اسم ہے اور یہ فعل ہے لیکن غا یت والا معنی ہوسکتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ آپ کافروں کے معاملے میں بد دعا کا یا شفاعت کا اس وقت تک اختیار نہیں رکھ سکتے جب تک کہ اللہ عز وجل کی طرف سے ان کے حق میں توبہ کا یا عذاب کا فیصلہ نہ ہو جائے۔

شانِ نزول :

ایک روایت میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے کفار و منکرین کے لئے بد دعا کرنے کی اجازت مانگی تھی اس پر یہ آیت نازل ہوگئی دوسری روایت میں ہے کہ یوم احد میں صحابہ نے آپ سے درخواست کی تھی کہ کفار و منکرین کے لئے بد دعا فرمائیں حضور اکرم صلی اللہ عایہ وسلم نے خود نہیں کی۔

مفسر صاحب کشاف کا مسلک :

صاحب کشاف نے فرمایا کہ پہلی آیت میں جو **لیقطع اویکبتهم** ہے (أو) کا عطف اسی پر ہے اور رہا **لیس لك من الامرشئی** یہ جملہ معترضہ ہے۔

قوله : وحتی للغا یة کا لی وتستعمل للعطف مع قیام معنیٰ الغا یة کقو لهم استنت الفصال حتی القرعیٰ ۔

۶۔حتی:

(حتی) الیٰ کی طرح غایت کیلئے آتا ہے خواہ اس کا مابعد ماقبل کا جزء ہو یا نہ ہو یہ عطف کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے غایت کے معنی کے باوجود کیونکہ جیسے معطوف خبر اور حکم میں معطوف علیہ کے بعد ہوتا ہے اسی طرح غایہ مغیا کے بعد ہوتی ہے

مثلاً عربی کا یہ مقولہ : استننت الفصال حتی القرعی .اونٹ کے تندرست بچے چو کڑیاں بھرنے لگے یہاں تک کہ لاغر بچے بھی۔

اس مثال میں غایت اس طور پر ہے کہ قرعیٰ سے بوجہ ضعف وکمزوری فعل استنان صادر نہیں ہوسکتا عطف کا معنی تو اظہر من الشمس ہے۔

قوله : ومواضعها فی الافعال أن تجعل غاية بمعنی الی أو غاية هی جملة مبتدأة وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الاخر دلالة علی الانتهاء کالسير فان لم تستقم فللمجازاة بمعنی لام کی فان تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنی الغاية وعلی هذا مسائل الزيادات المذکورة فی الزيادات

کلمہ (حتی) افعال میں بھی استعمال ہوتا ہے یعنی کبھی تو غایت ہوتا ہے الی کے معنی میں ہوکر جیسے سرت حتی ادخلها اور کبھی غایت ہوکر مستقل جملہ ہوتا ہے یعنی ماقبل کیساتھ متعلق نہیں ہوتا جیسے خرجت النساء حتی خرجت الهند

غایت کی علامت یہ ہے کہ صدر کلام امتداد کا احتمال رکھتا ہو اور آخر کلام انتہار کی صلاحیت رکھتا ہو اور انتہا پر دلالت کرتا ہو جیسے خرجت النساء حتیٰ خرجت النهد اگر غایت کا معنی صحیح نہ ہو تو پھر حتی ا ے کے معنی میں ہوکر مجازات کیلئے ہوگا۔

یعنی اول مسبب ہوگا اور ثانی سبب ہوگا اگر یہ معنی بھی مشکل ہو تو حتی عطف محض کیلئے

مستعار ہوگا اور غایت کا معنی بالکل باطل ہوگا۔

امام محمد کی کتاب زیادات کے مسائل انہی تینوں قواعد پر مبنی ہیں۔

قوله : کان لم أضربک حتی تصیح فعبدی حر پہلے کی مثال ضا رب کا مضروب سے کہنا ہے : ان لم اضر بك حتى تصيح فعبدى حر کہ چیخنا یہ ضرب کیلئے غایت بن سکتا ہے شفقت کیوجہ سے یا ڈر کی وجہ سے۔

قوله : وان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حر

دوسرے کی مثال ان لم اتك حتى تغد ينى فعبدى حر یہ مجازات کی مثال ہے اتیان اگر چہ امتداد کا احتمال رکھتا ہے مگر تغد یہ اس کیلئے غایت نہیں بن سکتا بلکہ کثرت اتیان کا داعی ہے لہٰذا اس میں (حتی) لام کیٔ کے معنی میں ہوگا تو اگر متکلم آیا مگر مخاطب نے ناشتہ نہ کروایا تو حانث نہیں ہوگا۔

قوله : وان لم اتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر

تیسرے کی مثال یعنی عطف محض کیلئے ہو : ان لم آتك حتى اتغدىٰ عندك فعبدى حر یہاں مجازات کا معنی بھی صحیح نہیں کیونکہ اس مثال میں تغد یہ بھی متکلم کا فعل ہے اور کوئی متکلم اپنے آپ کو بدلہ نہیں دے سکتا تو اگر متکلم آیا ہی نہیں یا آیا مگر ناشتہ نہیں کیا یا آیا اور دیر سے ناشتہ کیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہاں پر حتی فا کے معنی میں ہے جس میں تراخی صحیح نہیں ہو تی۔

قوله : ومنها حروف الجر فالباء للالصاق وتصحب الاثمان حتی لو قال اشتریت منک هذا العبد بکر من حنطة جیدة یکون الکر ثمنا فیصح الاستبدال به بخلاف ما اذا أضاف العقد الی الکر فلوقال ان أخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر یقع علی الحق خلاف ما اذا قال ان اخبرتنی ان فلانا

قدم ولو قال ان خرجت من الدار الّا باذنی یشترط تکرار الاذن لکل خروج بخلاف قوله الّا ان آذن لک

حروف معانی میں سے حروف جر بھی ہیں

ا۔ الباء

ان میں سے ایک (باء) ہے جو کئی معانی کیلئے آتی ہے اور حقیقتاً (باء) الصاق کیلئے آتی ہے اور یہ ثمن پر داخل ہوتی ہے تو اگر کسی نے کہا **اشتریت منك هذا العبد بکر من حنطة** تو اس مثال میں کر ثمن ہوگا اور اس کا بدلنا بھی جائز ہوگا جیسا کہ ہر ثمن کا بدلنا جائز ہوتا ہے لیکن اگر اس نے کہا **اشتر یت منك کر امن حنطه بهذا العبد** تو کر مبیع ہوگا غیر معین اور یہ بیع سلم ہوگی اگر کسی نے کہا ان **اخبر تنی بقدوم فلان فعبدی حر** اس سے سچی خبر مراد ہوگی کیونکہ (باء) الصاق کیلئے ہے اور معنی ہے **خبر اً ملصقاً بقدوم فلان** لیکن اگر کہا ان **اخبر تنی ان فلاناً قدم** تو اس سے خبر صادق اور کاذب دونوں مراد ہونگی کیونکہ پہلی صورت میں حرف (باء) الصاق کیلئے ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان **خر جتِ من الدار الا با ذنی فا نت طا لق** تو ہر دفعہ گھر سے نکلنے کیلئے اجازت شرط ہوگی اگر ایک دفعہ بھی بغیر اجازت کے نکلی تو طلاق واقع ہوجا ئیگی لیکن اگر یوں کہا **الا ان اذن لك** تو اس میں ہر دفعہ نکلنے کیلئے اجازت شرط نہیں بلکہ ایک دفعہ اجازت کافی ہے۔

اعتراض:..... یہاں پر باء کیوں نہیں مقدر مانتے ہو کہ اس تقدیر پر پہلی مثال کا معنی اور اس کا معنی ایک ہوجائیگا؟

جواب:..... یہ خلاف اصل ہے۔

اعتراض:..... پھر اعتراض ہوتا ہے کہ مضارع کو ان کے ساتھ ملا کر مصدر کی تاویل میں کیوں نہیں کرتے اور مصدر کبھی ظرف زمان بھی واقع ہوتا ہے تو اس میں بھی ہر دفعہ شرط ہوگی؟

جواب:.... اس طرح ماننے سے وقوع طلاق میں شک آگیا اور شک سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

قوله : وفی قوله أنت طالق بمشیة الله تعالیٰ بمعنی الشرط ۔

اور اگر کوئی یوں کہے انت طالق بمشية الله تعالی تو تقدیر عبارت یوں ہوگی انت طالق انشاءاللہ تعالیٰ لہٰذا طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قوله : وقال الشافعی الباء فی قوله تعالیٰ وامسحوا برؤ سکم للتبعیض یکون اتیا بالما مور به وقال مالک انها صلة ولیس کذلک بل هی للالصاق لکنها اذا دخلت فی الة المسح کان الفعل متعدیاً الی محله فیتناول کله واذا دخلت فی محل المسح بقی الفعل متعدیاً الی الالة فلا یقتضی استیعاب الرأس وانما یقتضی الصاق الالة بالمحل وذلک لا یستوجب الکل عادة فصار المرادبه اکثر الید فصار التبعیض مراداً.

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول یعنی وامسحوا برؤ سکم میں (باء) تبعیض کے لئے ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک (باء) زائدہ ہے لہٰذا پورے سر کا مسح کرے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ نہ یہ تبعیض کیلئے ہے اور نہ یہ زائدہ ہے بلکہ الصاق کیلئے ہے لیکن جب (باء) آلہ مسح میں داخل ہو تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوگا اور اپنے کل محل کو شامل ہوگا جیسے مسحت الحائط بیدی لہٰذا اس سے بعض ید مراد ہوگا اور اگر یہ محل مسح میں داخل ہو تو فعل آنے کی طرف متعدی ہوگا مسحت بالحائط تو اس میں بھی بعض حائط مراد ہوگا اور چونکہ آیت میں با محل پر داخل ہے تو اس کا بعض مراد ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ آیت مقدار کے حق میں مجمل ہے تو حضور صلی

اللہ علیہ وسلم کا عمل کہ آپ نے مقدار ناصیہ پر مسح کیا وہ اس کا بیان ہے۔

اعتراض:..... اگر کوئی اعتراض کرے کہ تیمم میں وجہ اور ید دونوں پر باء داخل ہے حالانکہ اس کا استیعاب مراد ہے۔

جواب:..... چونکہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے لہٰذا اس کیساتھ اصل والا معاملہ کیا جائیگا۔

قوله : وعلى للالزام فقوله له على الف درهم يكون دينا الا أن يتصل بها الو ديعة

۲۔حرف علیٰ :

(علی) الزام کیلئے آتا ہے کیونکہ یہ لغت میں استعلاء کیلئے ہوتا ہے خواہ استعلاء حقیقتاً ہو یا حکماً لہٰذا اگر کسی نے کہا (لہ علی الف درھم) تو اس سے مراد قرض ہوگا الا یہ کہ اس کے ساتھ لفظ ودیعت متصل مذکور ہو۔

قوله : فا ن دخلت فى المعا وضات المحضة

كانت بمعنى الباء ۔

اور اگر علی معاوضات محضہ میں داخل ہو تو یہ باء کے معنی میں ہوگا جیسے بیع اجارہ اور نکاح وغیرہ کیونکہ ان چیزوں میں معاوضہ اصل ہوتا ہے۔

قوله : وكذا اذا استعملت فى الطلاق عند هما وعند أبى حنيفة للشرط .

صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر (علی) طلاق میں استعمال ہو تو بھی (باء) کے معنی میں ہوگا کیونکہ طلاق میں جب عوض پر داخل ہو جاتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے تو اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا **طلقنى ثلاثا على الف درهم** اگر شوہر نے ایک طلاق دی تو اس کو ہزار کا ثلث ملے گا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ علی شرط کیلئے ہے جیسا کہ قرآن میں ہے **يبا يعنك علىٰ الا يشر كن با لله** کیونکہ جیسے علی الزام کیلئے ہوتا ہے اسی طرح جزاء

بھی شرط کے ساتھ لازم ہوتی ہے۔

لھذا اگر شوہر نے ایک طلاق دی تو اس کو کچھ بھی نہیں ملے گا کیونکہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتے ہیں۔

قوله : ومن للتبعیض فاذا قال من شئت من عبیدی عتقه فأعتقه له أن یعتقهم الا واحداً منهم عندأبی حنیفة رحمه الله ۔

۳۔من :

اور (من) تبعیض کیلئے آتا ہے تو اگر مولیٰ نے کسی سے کہا (**من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه**) تو امام صاحب کے نزدیک یہ شخص ان میں سے ایک کے سوا باقی کو آزاد کر سکتا ہے۔

قوله : وعندهما من للبیان

اور صاحبین کے نزدیک (من) بیان کیلئے آتا ہے لہٰذا وہ سب کو آزاد کر سکتا ہے جیسے کہ اس صورت میں سب کو آزاد کر سکتا ہے (**من شاء من عبیدی العتق فأعتقه**) امام صاحب ؒ کے نزدیک وہ فرماتے ہیں کہ (**من شاء**) میں مشیت صفت عامہ ہے لیکن (**من شئت**) میں چونکہ مخاطب کی طرف نسبت ہے لہٰذا عموم نہیں ہوگا۔

قوله : والی لانتهاء الغایة فان کانت الغایة قائمة بنفسها کقوله من هذه الحائط الی هذه الحائط لا تدخل الغایتان فی الاقرار ان لم تکن قائمه بنفسها فان کان صدر الکلام متنا ولاً للغایة کان ذکرها لاخراج ما وراءها فتدخل وان لم یتنا ولها أو کان فیه شک فذکرها لمد الحکم الیها فلا تدخل کالليل فی الصوم ۔

۴۔الی:

اور (الی) انتہائے غایت کیلئے آتا ہے تو اگر غایت قائم بنفسہا ہو یعنی وہ پہلے سے موجود ہو اور اپنے وجود میں مغیا کا محتاج نہ ہو تو دونوں غایتیں (غایت ابتداء اور غایت انتہاء) ہوں گی اور اگر وہ قائم بنفسھا نہ ہو تو پھر اگر غایت صدر کلام میں واقع ہو تو غایت کا ذکر ما وراء کو نکالنے کیلئے ہوگا اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس میں شک ہو تو غایت کا ذکر کرنا حکم کو اس تک کھینچنے کیلئے ہوگا۔لہٰذا غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگا تینوں قسم کی مثالیں ترتیب کے ساتھ یہ ہیں۔

(۱) من هذه الحائط الیٰ هذه الحائط

(۲) وایدیکم الیٰ المرافق

(۳) ثم اتموا الصیام الی اللیل

قوله : وفی للظرفیة ولکنهم اختلفوا فی حذفه واثباته فی ظرف الزمان فقالا هما سواء وفرق ابوحنیفة رحمه الله بینهما فیما اذا نوی اٰخر النهار.

۵۔فی :

اور (فی) ظرفیت کیلئے آتا ہے لیکن اس کے حذف واثبات میں اختلاف ہے یعنی اس کے حذف اور اثبات میں سے کون سا ماقبل کے لئے معیار بننے کا تقاضا کرتا ہے اور کون ظرف ہونے کا تقاضا کرتا ہے اس امر میں اختلاف ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں برابر ہیں یعنی دونوں استیعاب کا تقاضا کرتے ہیں۔تو اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا (انت طالق غداً یا فی غد) اور پھر اس نے کہا کہ میں نے تو (غدا) سے آخر نھار کی نیت کی تھی تو دیانتاً اس کی تصدیق [illegible] کی لیکن قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ دن کے شروع میں طلاق واقع ہو جائے گی۔اما[illegible] رحمہ اللہ دونوں صورتوں

میں فرق کرتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر (فی) کو حذف کیا جائے تو قضاءً اس کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی لیکن اگر (فی) کو حذف نہ کیا بلکہ ذکر کیا تو قضاء بھی تصدیق کی جائے گی کیونکہ (فی) کا ذکر کرنا امام صاحبؒ کے نزدیک استیعاب کا تقاضا نہیں کرتا۔

قوله : واذا اضيف الى مكان يقع حالاً الا أن يضمر الفعل فيصير بمعنى الشرط۔

اور اگر طلاق کی نسبت کسی مکان کی طرف کرے اور مثلاً یوں کہے انت طالق فی مکة تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر مصدر کو مقدر مانا جائے تو شرط کے قبیل میں سے ہوگا یا اس نے یوں کہا ان دخلت مكة فانتِ طالق تو مکہ میں داخل ہونے کے ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر مکہ میں داخل نہ ہو تو طلاق بھی نہیں ہوگی۔

قوله : ومنها اسماء الظروف فمع المقارنة وقبل للتقديم وبعد للتاخير وحكمهما فى الطلاق ضد حكم قبل واذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها

حروف معانی میں سے اسمائے ظروف بھی ہیں

ان میں سے (مع) مقارنت کیلئے آتا ہے اور (قبل) تقدیم کیلئے اور (بعد) تاخیر کیلئے اور طلاق میں (بعد) کا حکم (قبل) کے حکم کا ضد ہے یعنی جس صورت میں (قبل) میں ایک طلاق واقع ہوگی (بعد) میں دو واقع ہوں گی اور جس صورت میں (قبل) میں دو تو (بعد) میں ایک واقع ہوگی۔

اور جب قبل اور بعد کو ضمیر کے ساتھ مقید کیا جائے تو اپنے مابعد کے لئے صفت ہوں گے مثلاً اگر کسی نے غیر مدخولہ بیوی سے کہا انت طالق واحدة قبلها واحدةً تو دو طلاقیں واقع ہونگی اور اگر کہا انت طالق واحدةً بعدهار واحدة تو اس صورت میں

ایک طلاق واقع ہوگی۔

اور اگر ان کو ضمیر کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو یہ اپنے ماقبل کے لئے صفت ہونگے اور حکم اس کے برعکس ہوگا ۔

مثلاً اگر کسی نے کہا (انت طالق واحدة قبل واحدة) تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر کہا انتِ طالق واحد ة بعد واحدةٍ تو دو طلاقیں ہونگی۔

قوله : وعند للحضرة فاذا قال لغيره لک عندی ألف درهم كا ن وديعة كا ن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم .

اور (عند) حضرت یعنی کسی چیز کے حضور کو بتانے کے لئے آتا ہے پس جب کسی نے دوسرے سے کہا (لك عندي الف درهم) تو یہ ودیعت ہوگی کیونکہ عند حضرت کے لئے آتا ہے اور حضرت حفاظت پر دلالت ہے ۔

قوله : وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء كقو له له على در هم غير د انق با لر فع فيلزم درهم تام ولو قال با لنصب كا ن استثنا ء فيلزمه درهم الا دانقا

اور (غیر) نکرہ کے لئے آتا ہے صفت بھی استعمال ہوتا ہے اور استثنٰی بھی استعمال ہوتا ہے تو اگر کہا له علی درهم غير دا نق رفع کے ساتھ تو غیر درهم کے لئے صفت ہوگا لہٰذا اس پر پورا درھم واجب ہوگا۔

اور اگر (غیر) نصب کے ساتھ کہا یعنی یوں کہا له على الف درهم غير ذلک دا نقا تو مستثنٰی کے لئے ہوگا اور ایک دانق سے کم درھم واجب ہوگا۔

قوله : ومنها حروف الشرط

حروف معانی میں سے حروف شرط بھی ہیں

قوله : فان اصل فيهٔا وانما تدخل على امر معدوم على خطر الو جود وليس بكا ئن لا محا لة فاذ اقال ان لم اطلقک فأنت

طالق لم يطلق حتى يموت أحد هما .

اوران میں سے (ان) اصل ہے کیونکہ یہ صرف اسی ایک معنی کے لئے استعمال ہوتا ہے بخلاف دوسرے حروف کے کہ ان کے معانی شرط کے علاوہ متعدد ہیں حروف شرط اسی چیز پر داخل ہوتے ہیں جو معدوم ہو لیکن اس کے وجود کا احتمال ہو۔ یعنی یقینی طور پر نہ ہو بلکہ معدوم اور یقین کے درمیان ہو۔

(ان) کا بھی یہی استعمال ہے البتہ محال الوجود میں علی سبیل المجاز استعمال ہوتا ہے تو اگر کسی نے کہا ان لم اطلقك فانتِ طالق تو اس وقت ایک طلاق نہیں ہوگی جب تک زوجین میں سے ایک مر نہ جائے کیونکہ مرنے سے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا احتمال ہے تو موت کے قریب طلاق واقع ہو جائے گی پھر یہ عورت اگر غیر مدخولہ ہو تو اس کو میراث نہیں ملے گی اور اگر مدخولہ ہو تو میراث ملے گی۔

قوله : واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت و الشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى واذا جوزى بها سقط عنها الوقت كانها حرف الشرط وهو قول أبى حنيفة مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها وذلک بحال وهو قولهما حتى اذا قال لا مرأته اذا لم اطلقک فأنت طالق لا يقع الطلاق عنده مالم يمت احدهما وقالا يقع كما فرغ مثل لم

اطلقک ۔

اور (اذا) نحاۃ کوفہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا کبھی تو اس کی جزاء لائی جاتی ہے اور کبھی نہیں لائی جاتی شرط کی مثال

جیسے یہ شعر

واستغن ما اغناك ربك بالغنىٰ

واذا تصبك خصاصة فتحمل

جزاء کی مثال

واذا تكون كريهة ادعى الها

واذا يحاس الحيس يدعى جندب

اور جب اس کی جزاء لائی جائے تو وقت کا معنیٰ ساقط ہو جائے گا لیکن نحاۃ بصرہ کے نزدیک یہ حقیقتاً وقت کیلئے ہے اور کبھی کبھی شرط کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن وقت کا معنی اس سے ساقط نہیں ہوتا جیسے کہ (متی) اس کے لئے جزاء لازم ہے اس کے باوجود اس سے وقت کا معنیٰ ساقط نہیں پہلا قول امام اعظم امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور دوسرا صاحبینؒ کا ہے۔

لہٰذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا **اذا لم اطلقك فانت طالق** تو امام صاحب کے نزدیک پہلے وقت کا معنیٰ ساقط ہے لہٰذا طلاق اس وقت واقع ہو گی جب ان میں سے ایک مرنے کے قریب ہو جائے۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وقت کا معنیٰ ساقط نہیں ہے لہٰذا شوہر جونہی بات کر کے واپس ہو گا تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ جس وقت میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے اور جب وہ کلام سے فارغ ہو گیا تو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں اس نے طلاق نہیں دی لہٰذا طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اذا ما اذا کی طرح ہے مگر اس میں اختلاف نہیں۔

قوله : ولو للشرط وروى عنهما أنه اذا قال أنت طالق

لو دخلت الدار ۔

اور (لو) شرط کے لئے آتا ہے تو اگر کسی نے اپنی رفیقہ حیات کو کہا انت طالق لو دخلت الدار تو ایسا ہے جیسے ان دخلت الدار اس نے کہا
کیونکہ اگر چہ (لو) اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے ماضی میں استعمال ہوتا ہے لیکن یہاں (ان) کے معنی میں ہوکر مستقبل کے لئے ہوگا۔

قوله : وكيف للسوال عن الحال فى اصل وضع اللغة فان استقام فبها والا بطل والا بطل ولذلک قال ابو حنيفة رحمه الله فى قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع وفى الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل فى الوصف والقدر مفوضاً اليها بشرط نية الزوج وقالا مالم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه ابو حنيفة يقول يلزم من هذا اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس ۔

اور (کیف) حال کے متعلق سوال کرنے کے لئے آتا ہے جیسے کیف حالك اور اگر سوال کرنے کا معنی صحیح نہ ہوتو کیف کا لفظ باطل ہو جائے گا اس وجہ سے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا انت حر کیف شئت وہ فوری طور پر آزاد ہو جائے گا اور (کیف) لغو ہو جائے گا ۔

اور انت طالق کیف شئت کے ذریعہ طلاق دینے کی صورت میں ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کے حوالے ہوگی لیکن اس میں شوہر کی نیت شرط ہے وصف کا مطلب ہے بائنہ ہونا اور قدر کا مطلب ہے کہ تین یا دو طلاقوں کا ہونا اگر میاں بیوی کی نیت متفق ہوتو ان کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر نیت مختلف ہوتو تعارض کی وجہ سے دونوں نیتیں ساقط ہو جائیں گی ۔ کیونکہ مشہور قاعدہ ہے اذا تعارضا تساقطا ۔ اور اصل طلاق

رجعی واقع ہو جائے گی اس صورت میں دو طلاق کی نیت صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ عدد محض ہے کیونکہ یہ نہ فرد حقیقی ہے نہ حکمی اور تین کی نیت صحیح ہے اس لئے کہ وہ فرد حکمی ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق اور عتاق تو اس میں حال اور اصل ایک جیسے ہیں لہٰذا حال اور اصل دونوں شئت سے متعلق ہونگے تا کہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔

جواب:..... امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے اصل کو وصف کے تابع کرنا لازم آتا ہے اور یہ خلاف قیاس ہے۔

قوله : وکم اسم للعددالواقع فاذا قال انت طالق کم شئت لم تطلق مالم تشاء۔

(کم) عدد واقع کا اسم ہے لہٰذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کم شئت تو جب تک وہ نہیں چاہئے گی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قوله : وحیث وأین اسمان للمکان فاذا قال انت طلاق حیث شئت أو أین شئت انه لا یقع مالم تشاء وتتوقف مشیتها علی المجلس بخلاف اذا ومتی۔

اور (حیث) اور (این) مکان کے اسم ہیں تو اگر کسی نے کہا انت طالق حیث شئت یا این شئت تو چونکہ طلاق کسی مکان کے ساتھ مخصوص ہوتی نہیں تو اس وقت طلاق واقع ہوگی جب وہ عورت چاہے گی لیکن اس کی مشیت مجلس پر موقوف ہوگی بخلاف اذا اور متی کے کیونکہ وہ عموم زمان پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا ان میں مشیت مجلس پر موقوف نہیں ہوا کرتی ہے۔

قوله : الجمع المذکر بعلامة الذکور عندنا یتناول الذکور والاناث عند الاختلاط ولا یتناول الاناث المنفردات وان ذکر بعلامة التانیث یتناول الاناث

خاصة۔

اس کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ وہ جمع مذکر جس میں ذکور کی علامت ہو اور اختلاط کے وقت ذکور اور اناث دونوں کو تغلیبا شامل ہوتی ہے لیکن اس سے برعکس نہیں ہوتا کیونکہ مردوں کو عورتوں پر غلبہ حاصل ہے کما قال اللہ تعالیٰ **للرجال علیهن درجة** نہ کہ عورتوں کو مردوں پر۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اختلاط کے وقت بھی اناث کو شامل نہیں ہوگی ورنہ ان **المسلمین والمسلمات** میں تکرار لازم آئے گا۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ تو صرف ان صحابیات کے دل کو خوش کرنے کے لئے ہے لھذا اگر جمع مؤنث کی علامت کے ساتھ ہو تو وہ صرف اناث کو شامل ہوگی۔

قوله : حتی قال فی السیر الکبیر اذاقال امنونی علی بنی وله بنون وبنات ان الامان یتناول الفریقین ولو قال آمنونی علی بناتی لا یتناول الذکور من اولاده ولو قال علی بنی ولیس له سوی البنات لا یثبت الامان لهن۔

اس لئے سیر کبیر میں ہے کہ اگر کسی کے بیٹے ہوں اور بیٹیاں بھی ہوں اور وہ کہے آمنونی علی ابنائی تو امان دونوں کو شامل ہوگی لیکن اگر اس نے امنونی علیٰ بناتی کہا تو یہ صرف بیٹیوں کو شامل ہوگی اور اگر اس نے ابنائی کہا لیکن اس کی صرف بیٹیاں ہوں تو اس کے لئے امان ثابت نہیں ہوگی۔

صریح کی بحث

قوله : .. وأما الصريح فما ظهر المراد به ظهوراً بينا حقيقة كان أو مجازاً كقوله أنت حر وأنت طالق وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة ۔

صریح کی تعریف :.....

لفظ صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد واضح ہو خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز جیسے انت حر اور انت طالق کیونکہ یہ دونوں رقیت اور نکاح کو زائل کرنے میں صریح ہے

صریح کا حکم :

اس کا حکم عین کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس میں نیت کی بھی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص سبحان اللہ کہنا چاہتا تھا لیکن اس نے انت طالق کہہ دیا طلاق واقع ہو جائے گی۔

کنایہ کی بحث

قولہ : **وأما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان أو مجازاً مثل الفاظ الضمير وحكمها أن لا يجب العمل بها الا بالنية ۔**

کنایہ کی تعریف :

کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور کسی قرینے کے بغیر سمجھ میں نہیں آتی ہو خواہ حقیقت ہو یا مجاز۔ کنایہ میں جو پوشیدگی ہوتی ہے وہ استعمال کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسے کہ الفاظ ضمیر ہیں، انا ، وانت وغیرہ یہ سب اس لئے وضع کئے گئے ہیں تا کہ ان کو متکلم خفاء کے طور پر استعمال کر لے۔

باقی نحویوں کے ہاں ضمیر کا اعرف المعارف ہونا ضروری بات ہے

کنایہ کا حکم :

اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا اس وقت تک واجب نہیں جب تک اس کے کسی معنی کی نیت نہ ہو یا نیت کے قائم مقام کوئی اور چیز نہ ہو۔

قولہ : **وكنايات الطلاق سميت بها مجازاً حتى كانت بوائن ۔**

ایک اہم اعتراض کا دفعیہ :

اعتراض :..... کنایہ تو وہ ہوتا ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالانکہ **انت بائن ، بتة ، بتلة،** حرام وغیرہ ان سب کے معنی تو معلوم ہیں۔

جواب :..... ان الفاظ کو کنایہ کہنا مجاز ہے۔ کیونکہ مثلاً بائن کا معنی واضح طور پر معلوم ہے یعنی جدا ہونا

لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس چیز سے جدا ہے شوہر سے، خاندان سے، مال سے یا جمال سے تو جب شوہر نے نیت کرلی کہ یہ مجھ سے جدا ہے تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

کنایہ وہ ہوتا ہے جس کا لغوی معنی معلوم ہو لیکن معنی مرادی پوشیدہ ہو اور یہ الفاظ بھی اسی طرح ہیں لہٰذا یہ کنایہ ہونے چاہئیں اس لئے بعض لوگوں نے کہا ہے یہ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں۔

اور علمائے اصول کے مذہب کے مطابق یہ کنایات میں سے نہیں ہیں لیکن علمائے بیان کے نزدیک کنایہ وہ ہوتا ہے کہ لفظ کو ذکر کیا جائے اور اس کا معنی موضوع لہ مراد لیا جائے لیکن اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ لازم معنی سے اس کے ملزوم کی طرف انتقال کیا جائے جیسے طویل النجاد۔

قوله : الا اعتدی واستبرئی رحمک وأنت واحدة

لیکن اعتدی ، واستبرئی رحمك ، وانت واحدة تین الفاظ ایسے ہیں کہ دائی ہونے کے باوجود ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے کہ ان الفاظ میں لفظ طلاق تقدیراً موجود ہے

مثلاً اعتدی میں اللہ کی نعمتوں کو شمار کرنے کا بھی احتمال ہے اور عدت سے فارغ ہونے کے لئے حیض کو شمار کرنے کا بھی احتمال ہے جب حیض کی نیت کرلی تو طلاق رجعی واقع ہوگی گویا کہ اس نے مسبب یعنی عدت کا ذکر کیا اور مراد اس سے سبب یعنی طلاق لی عبارت یہ ہے کہ انت طالق فا عتدی۔

اسی طرح واستبرئی میں یہ بھی احتمال ہے کہ طلب براۃ رحم کر رہا ہو اولاد کیلئے یا دوسرے نکاح کیلئے جب دوسرے نکاح کی نیت کرلی تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی عبارت مقدر یہ ہوگی انت طالق فاستبرئی رحمك۔

اب رہا انت واحدة اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تو جمال کے اعتبار سے یا مال کے

اعتبار سے جدا ہے اور یہ بھی احتمال ہے **انت طالق طلقةً واحدة** جب اس نے نیت کر لی تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اس لئے بعض کہتے ہیں کہ اگر واحدة کو رفع کے ساتھ پڑھا جائے تو اس صورت میں عورت کو کبھی بھی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر اس کو نصب کے ساتھ پڑھیں گے تو اس صورت میں عورت پر طلاق واقع ہوگی۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس میں اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے لہٰذا حکم کے اعتبار سے واحدة مرفوع ومنصوب برابر ہیں۔

قوله : والا صل فی الکلام الصریح ففی الکنا یة ضرب قصور ویظهر هذا التفا وت فیما یدرء با لشبها ت .

اور کلام میں اصل صریح ہے کیونکہ کنایہ میں کوئی نہ کوئی نقص ہوتا ہے اسلئے کنایہ سے حدود ثابت نہیں ہوتیں چنانچہ اگر کوئی کہے **جا معت فلا ناً جما عاً** تو حد زنا لازمی نہیں ہوگی، اسی طرح ایک شخص دوسرے سے مخاطب ہوکر کہے **زنیت** اور اس نے جواب میں کہا **صدقت** تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس کے اندر اس بات کا بھی احتمال ہے کہ تو نے پہلے سچ کہا اور اب جھوٹ کہہ رہا ہے اور اس بات کا بھی احتمال ہے جو تو کہہ رہا ہے وہ سچ ہے بخلاف اس صورت کے کہ اس نے کسی پر تہمت لگائی زنا کے ساتھ اور دوسرے نے کہا کہ وہ اسی طرح ہے جیسے تو نے کہا تو اس صورت میں حد لگائی جائے گی کیونکہ اس کے اس قول **هو کما قلت** کا مطلب یہ ہے کہ واقع اس نے زنا کیا ہے۔

گویا کہ کنایہ یہاں پر باطل ہوگیا اور صریح بن گیا لہٰذا صریح سے حد قذف واجب ہو جائیگی۔

تقسیم رابع

اس تقسیم میں ماتن رحمہ اللہ نے مدرجہ ذیل چار قسمیں بیان فرمائی ہیں:۔

(۱)استدلال بعبارۃ النص

(۲)استدلال باشارۃ النص

(۳)استدلال باقتضاء النص

(۴)استدلال بدلالۃ النص

قوله: واما الاستدلال بعبارة النص

(۱) استدلال بعبارۃ النص۔۔لغوی معنی:نص کی عبارت سے استدلال کرنا

اصطلاحی تعریف:

هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له یعنی نص کے ظاہر پر عمل کرنا۔

تعریف کی وضاحت:

صاحب نور الانوار نے اس مقام پر نص کی تعریف فرمائی ہے،فرماتے ہیں کہ نص قرآن مجید کی عبارت کا نام ہے اور یہ نص اصطلاحی کے علاوہ ظاہر مفسر اور خاص وغیرہ کو بھی شامل ہے اور یہ عموم فقہاء میں مشہور و معروف ہے ۔تعریف میں لفظ عمل مذکور ہے جس سے مراد مجتہد کا استنباط واستدلال کرنا ہے یعنی وہ عمل مراد نہیں جو اعضاء وجوارح کا فعل ہوتا ہے

نص اور عبارۃ النص کا باہمی فرق:

شارح فرماتے ہیں کہ نص میں سوق کلام (یعنی اسی مقصد کے لئے کلام کا لایا جانا) شرط ہے لیکن عبارۃ النص میں سوق کلام کا مقصود اصلی ہونا ضروری نہیں بلکہ تعمیم ملحوظ ہے خواہ مقصود اصلی ہو یا نہ ہو۔

پھر مقصود اصلی نہ ہونا بھی عام ہے خواہ سرے سے مقصود ہی نہ ہو یا مقصود تو ہو مگر مقصود اصلی نہ ہو۔ شارح نے مثال کے طور پر آیت قرآنی نقل کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ و ثلث ورباع ۔

اس آیت کے شان نزول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کا مقصود عدد زوجات بیان کرنا ہے کیونکہ جاہلیت میں ایک ایک شخص کے عقد میں درجنوں بیویاں ہوا کرتی تھیں۔ چنانچہ نبی علیہ السلام نے عدد زوجات کو چار میں منحصر کر دیا۔ اس سے زائد بیویاں بیک وقت رکھنے کی قطعی اجازت نہیں ہے ۔الغرض یہ آیت بیان عدد زوجات میں نص ہے اگرچہ ظاہر کے طور پر عبارت سے نکاح کی اباحت (جواز) بھی معلوم ہوتی ہے یعنی یہ آیت اباحت وجواز نکاح میں عبارۃ النص ہے

عبارۃ النص کی مثال:

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے و علی المولود له رزقهن و كسوتهن ۔صاحب نورالانوار فرماتے ہیں کہ رزقهن و كسوتهن میں هن ضمیر راجع ہے الوالدات کی طرف جو ماقبل میں مذکور ہے پوری آیت یہ ہے والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف ۔شارحؒ نے ایک تفسیری نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ والد پر والدہ کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ۔پہلی وجہ تو یہ کہ وہ اس کی بیوی اور منکوحہ ہے یہ محتاج بیان نہیں کیونکہ ہر معاشرے کے اندر شوہر ہی بیوی کے نفقہ و کسوہ کا ذمہ دار ہوتا ہے لیکن اگر دوسری وجہ مراد لی جائے کہ یہ اس کی مطلقہ ہے تو نفقہ و کسوہ اس کی اجرت کے طور پر ہوگا۔ بہر دو صورت اس آیت کا مقصود باپ پر نفقہ کا واجب کرنا ہے۔لہٰذا یہ اس معنی میں عبارۃ النص ہے

قوله: اما الاستدلال باشارة النص

اصطلاحی تعریف:

فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه

یعنی لغت کے اعتبار سے لفظ سے جو مفہوم ثابت ہو اس سے استدلال کرنا اس طور پر کہ یہ مقصود نہ ہو اور نہ ہی کلام اسکے لئے لایا گیا ہو نہ یہ من جمیع الوجوہ ظاہر ہو۔

فوائد قیود

بنظمه: جنس ہے جس میں اشارۃ النص کے ساتھ ساتھ عبارت النص بھی شامل ہے کیونکہ اشارۃ النص کی طرح عبارۃ النص کا تعلق بھی نص کے ساتھ ہوتا ہے۔ چنانچہ ایسی قیود کی ضرورت ہے جن کی بناء پر تعریف اشارۃ النص کے لئے جامع اور اسکے ماسوا کے دخول سے مانع ہو جائے۔

(۱) لغة:

اس قید سے وہ معنی نکل گیا جو اقتضاء النص کے طور پر ثابت ہوتا ہے کیونکہ وہ باعتبار لغت نہیں ہوتا بلکہ اس کا مقتضی کبھی کبھی عقل ہوا کرتی ہے۔

(۲) لكنه غير مقصود ولا سيق له النص:

اس قید سے عبارۃ النص خارج ہو گیا۔ کیونکہ وہ مقصود ہوتا ہے اور کلام اسی مقصد کے لئے لایا جاتا ہے۔

شارحؒ کا خیال ہے کہ ماتن کا قول ليس بظاهر من كل وجه قید احترازی نہیں بلکہ یہ زیادۃ تاکید کا فائدہ دے رہا ہے۔ بالفاظ دیگر اس سے اشارۃ النص کی وجہ تسمیہ معلوم ہوتی ہے کہ اسے اشارہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ ظاہر نہیں نہ نص ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی حسی مثال

شارح نے اس کی حسی مثال یہ دی ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے شخص کو بنظر غایر اور مکمل مقصد و ارادہ سے دیکھتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ گوشہ چشم سے وہ اس کے دائیں بائیں کی چیزوں پر بھی نظر کرتا ہے اگرچہ یہ مقصود نہیں ہوتیں۔ پس بالقصد دارزود دیکھنا عبارۃ النص اور بقیہ اشارۃ النص ہے۔

اشارۃ النص کی مثال:

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **وعلی المولود له رزقهن و کسوتهن۔**

صاحب نورالانور فرماتے ہیں کہ المولود له میں لام برائے اختصاص ہے، جس سے معلوم ہوا کہ بچوں کا نسب ان کے باپ کی طرف سے چلے گا نہ کہ ماں کی جانب سے، چنانچہ اس امر میں یہ آیت اشارۃ النص ہے

قوله: وهما سواء فی ایجاب الحکم الا ان لاول احق عنه التعارض

ان عبارت سے ماتن عبارۃ النص اور اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے احکام کا مشترک اثر (حکم) بیان فرما رہے ہیں کہ یہ دونوں اپنی مراد پر دلالت کرنے میں قطعی ہیں۔

وجہ فرق:

ان دونوں میں فرق تعارض کے وقت ہوگا کہ جب ایک ہی نص سے بطور عبارۃ النص ایک حکم اور بطور اشارۃ النص دوسرا حکم معلوم ہو رہا ہے تو ترجیح اس حکم کو ہوگی جو عبارۃ النص سے ثابت ہو کیونکہ عبارۃ النص اشارہ النص سے اولیٰ و ادل علی النص ہے

شارح نے اس کی مثال بیان کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے عورتوں کے متعلق فرمایا کہ وہ دین وعقل دونوں اعتبار سے مردوں کے مقابلے میں ناقص ہیں۔ جب صحابیات نے پوچھا کہ ہم میں کیا کمی ہے؟

تو آقائے نامدار ﷺ نے وضاحت فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ عقل کے اعتبار سے ناقص ہونے کی دلیل تو یہ ہے کہ ان کی گواہی مردوں کی گواہی کا نصف ہوتی ہے کیونکہ دو عورتیں گواہی میں ایک مرد کے مساوی ہیں۔ نیز دین کے اعتبار سے نقص یہ ہے کہ ایام حیض میں نہ عورتیں روزے رکھتی ہیں نہ نماز پڑھتی ہیں۔

حدیث میں لفظ شطر وارد ہوا ہے جس کا معنی اصل لغت "نصف" ہے اور مہینے کا نصف پندرہ روز ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ عبارت جس مقصد کے لئے لائی گئی ہے وہ عورتوں کے ناقص الدین ہونے کا بیان ہے لیکن اشارۃ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے۔ اسی ٹکڑے سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ اس ٹکڑے سے اکثر [illegible] پندرہ دن قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس کا تعارض لازم آتا ہے دار قطنی میں [illegible] باہلی رضی اللہ عنہ کی روایت سے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اقل الحیض [illegible] یة البکر والثیب ثلثة ایام ولیالیهن واکثره عشرة ایام

تعارض کی وضاحت:

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ [illegible]ت دس دن ہے اور ماقبل سے مفہوم ہوا ہے کہ پندرہ دن ہے یہ روایت اس معنی میں [illegible] نص ہے اور ماقبل والا ٹکڑا اشــارة النص ہے لہذا دفع تعارض کے لئے قوی کو ترجیح دی جائے گی۔ اور قوی عبارۃ النص ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ اکثر ایام حیض دس دن ہیں۔

قوله: وللاشارة عموم كما للعبارة

ماتنؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ثابت بعبارۃ النص میں عموم ہے اسی طرح ثابت باشارۃ النص میں بھی ہے۔ اس عبارت سے غرض ماتنؒ دو چیزیں ہیں۔ (۱) عبــارة النص میں عموم کا اثبات (۲) اشارة النص میں عموم کا اثبات۔

دلیل:

علامہ ملاجیونؒ نے اس کی دلیل ذکر فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں نظم سے ثابت ہوتے ہیں اور نظم میں عموم اور خصوص دونوں پائے جاتے ہیں لہذا دونوں سے ثابت شدہ احکام میں بھی خصوص عموم اور عام مخصوص منہ البعض۔ الغرض متنوع احکام ہونگے۔

اشارۃ النص عام مخصوص منہ البعض کی مثال:

اللہ تعالیٰ نے شہداء کو مقتول (مردہ) کہنے سے منع فرمایا ہے ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ امواتا۔ اس سے اشارۃً یہ بھی معلوم ہوا کہ شہداء پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی اسلئے کہ وہ زندہ ہیں۔ لیکن اس سے حضرت حمزہؓ اور دیگر شہداء احد خاص ہیں کیونکہ ان پر حضور اکرم ﷺ نے نماز جنازہ پڑھی ہے۔

نکتہ:۔۔۔ یہ مثال شوافع کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ احناف کے ہاں شہید کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے۔

شارحؒ نے احناف کے مذہب پر مثال دی ہے کہ علی المولود له سے معلوم ہوا کہ اولاد کے مال میں باپ کو ملکیت حاصل ہے لیکن بیٹے کی باندی اس حکم سے مستثنیٰ (خاص) ہے کیونکہ باپ کے لئے اس سے وطی جائز نہیں ہے

قوله: اما الثابت بدلالة النص

دلالۃ النص کی اصطلاحی تعریف

ما ثبت بمعنی النص لغة لا اجتهادا یعنی وہ معنی جو نص کے معنی سے لغت کے ذریعہ مفہوم ہو اور اس کے جاننے کے لئے اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہ پڑے۔

فوائد قیود:

(۱) معنی:۔ اس قید سے اشارۃ النص اور عبارۃ النص خارج ہوگئے کہ ان کا تعلق نظم سے ہے

(۱۱) لــغۃ :۔ یہ دوسری فصل ہے جس سے اقتضاء النص اور محذوف نکل گئے کیونکہ اول کا تعلق شرع سے اور ثانی کا نقل سے ہے۔ لا اجتہادا مستقل قید نہیں بلکہ لغۃ کی مزید تاکید ہے۔

امام رازیؒ کا زعم اور اس کا بطلان:

امام رازیؒ اور چند دیگر اہل علم قیاس اور دلالۃ النص کو ایک ہی شی تصور کرتے ہیں یہ بات باطل ہے کیونکہ جو حکم قیاس سے معلوم ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے جبکہ ماثبت بدلالۃ النص احکام قطعی ہیں۔ دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ قیاس کے منکرین موجود ہیں مگر دلالۃ النص کا کوئی منکر نہیں۔

ماتنؒ کی بیان کردہ دلالۃ النص کی مثال:

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ولا تـقـل لـهـمـا اف ولا تنهر هما یعنی والدین کے آگے اف تک نہ کہو۔ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ اف کرنے سے نہی موقوف ہے حرمت ضرب پر۔ یہ تسامح ہے بلکہ کہنا چاہئے کہ اف کرنے سے نہی پر حرمت ضرب کا توقف ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کا معنی مقصود نہی عن تافیف الابوین ہے جو بطور عبارۃ النص مستفاد ہے۔ جس کا لازمی معنی والدین کو رنج اور ذہنی تکلیف پہنچانا ہے اور اسی معنی التناہی سے ضرب ابوین کی حرمت بھی ثابت ہوتی ہے۔ اس طرح انہیں گالم گلوچ کرنا وغیرہ۔ یہ بطور دلالۃ النص ہے کہ جب درد والم کا ادنی ترین درجہ تافیف حرام ہے تو اس کا اعلیٰ درجہ ضرب وشتم بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض

دلالۃ النص بھی ماقبل دو قسموں کی طرح قطعی الحکم ہے البتہ تعارض کے وقت اس پر اشارہ النص کو ترجیح حاصل ہوگی۔ شارحؒ نے تعارض کی مثال میں یہ آیت پیش کی ہے مـن قـتـل مـؤمـنـاً خطا فتحرير رقبة مؤمنة ۔یعنی اگر کوئی شخص غلطی سے کسی مسلمان کو قتل کردے تو اس پر بطور کفارہ ایک مؤمن غلام کا آزاد کرنا واجب ہے۔

تعارض کی وضاحت

عبارۃ النص سے قتل خطا کا کفارہ ثابت ہوا اور دلالۃ النص کے طور پر یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ جو شخص عمداً کسی مسلمان کو قتل کر دے اس پر بھی کفارہ آنا چاہئے کیونکہ اس کا جرم خاطی سے اعلیٰ ہے اور جب ادنیٰ پر کفارہ ہے تو اعلیٰ پر بدرجہ اولیٰ آنا چاہئے۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے قتل عمد میں بھی وجوب کفارہ کا قول فرمایا ہے مگر احناف کے نزدیک قتل خطا میں فقط قصاص یا دیت ہے نہ کہ کفارہ۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس حکم (دلالۃ النص) کا تعارض دوسری آیت سے ہو رہا ہے۔ جسمیں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ جھنم خالداً فیھا ۔ یہاں سے اشارۃ النص کے طور پر معلوم ہوتا ہے کہ قتل عمد کی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ یہ عامد کی کامل سزا ہے۔ چنانچہ رفع تعارض کے لئے ہم نے ترجیح کے اصول پر اشارۃ النص (عدم وجوب کفارہ) کو ترجیح دی دلالۃ النص (وجوب کفارہ) پر، لہذا عامد پر کفارہ نہیں ہے۔

اعتراض:۔۔۔اگر جھنم ہی کامل سزا ہے تو پھر عامد پر قصاص / دیت والی سزا بھی نہیں آنی چاہئے

جواب:۔۔۔۔۔قتل میں دو جنایتیں ہیں (۱) تلف نفس (۲) فعل حرام کا ارتکاب اور اس آیت میں فعل حرام کے عمداً ارتکاب کی سزا یعنی جہنم مذکور ہے۔ رہا تلف نفس اس کی سزا یہاں ذکر نہیں۔ بلکہ سورۃ البقرہ میں ہے وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف الخ الغرض قصاص یا دیت والی سزا دوسری نص کی بناء پر جاری کی جاتی ہے۔

(۲) تسلیمی جواب:۔۔۔۔اس نص کے مطابق جہنم ہی جزائے کامل ہے۔ ہم نے اسمیں کوئی زیادتی نہیں کی۔ البتہ جہاں تک قصاص کا تعلق ہے تو وہ دوسری نص (مذکور بالا) سے ثابت ہے۔

قوله: ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس۔

ماقبل میں بیان کیا تھا کہ قیاس ظنی اور عبارت النص ہے یہ عبارت اسی پر تفریع ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ دلالۃ النص قطعی ہے لہذا اس سے وہ چیزیں یعنی قصاص و دیت بھی ثابت ہو جائیں گی۔ جو شبہادت سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ لیکن قیاس میں بوجہ ظنیت شبہ آگیا لہذا اس سے یہ امور ثابت نہیں ہونگے۔ اس تفریع پر شارح علام نے مندرجہ ذیل مثالیں بیان فرمائی ہیں؛۔

(۱) ماعز اسلمیؓ کے علاوہ کے اوپر حد زنا یعنی رجم کا ثبوت۔

مذکور صحابی نے دربار رسالت میں آکر چار مرتبہ اعتراف جرم کیا جس کے نتیجے میں اسے رجم کیا گیا ۔ جو حضور اکرم ﷺ کا حکم تھا۔ لہذا حضرت ماعزؓ پر رجم کا ثبوت تو عبارۃ النص سے ہوا لیکن اس کی علت ان کا ماعز ہونا یا صحابی رسول ہونا یا بنی اسلم سے ہونا نہیں بلکہ ارتکاب زنا ہے لہذا دوسرے زانیوں کے لئے حد رجم کا ثبوت بطور دلالۃ النص ہوگا۔

(۲) محاربین کے پشت پناہوں کیلئے سزا کا اجراء:

قرآن مجید میں آیا ہے کہ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے خلاف محاربہ کریں ان پر حد جاری ہوگی۔ یہی علت اور معنی ان کے اعوان و انصار میں بھی پایا جاتا ہے لہذا دلالۃ النص کے طریق پر ان کے لئے بھی یہی حد ثابت کی جائے گی۔

یہ دو مثالیں دلالۃ النص سے حد ثابت کرنے کی تھیں۔ اب آیئے اسکا دلیل سے کفاروں کے اثبات کی طرف۔

(۱) عمداً روزہ فاسد کرنے پر کفارے کا لزوم:

ایک اعرابی صحابی نے خدمت اقدس میں آکر عرض کیا کہ اس نے رمضان میں دن کے وقت اپنے عمد وارادہ سے اپنی اہلیہ کے ساتھ ہم بستری کی ہے۔ چنانچہ اس پر آپ ﷺ نے کفارہ لازم کیا۔ ظاہری بات ہے کہ مذکور اعرابی پر اثبات کفارہ عبارۃ النص سے ہے لیکن اس کا باعث نہار رمضان

میں عمداً روزے کا فاسد کرنا ہے، لہذا یہ علت جسمیں بھی پائی جائے دلالۃ النص کے طور پر اس پر کفارہ لازم کردیا جائے گا۔ بلکہ اسی واقعے میں اعرابی کی بیوی پر کفارہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اگر کوئی شخص نہار رمضان میں عمداً جماع نہ کرے بلکہ کھا پی لے تو اس پر بھی یہی حکم لاگو ہوگا۔

امام شافعیؒ کا اختلاف:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وجوب کفارہ کو صرف اسی شخص کے ساتھ خاص کرتے ہیں جس نے عمداً نہار رمضان میں جماع کیا ہو۔ لہذا ان کے نزدیک عمداً کھا پی کر روزہ فاسد کرنے والے پر کفارہ نہیں۔

دلیل:

وہ فرماتے ہیں کہ نص سے اس کفارہ کی جماع کے ساتھ خصوصیت معلوم ہوتی ہے لہذا حکم جماع میں محصور رہیگا۔ اور اس کے علاوہ فساد صوم عمداً کی دوسری صورتوں کو شامل نہیں ہوگا۔

نکتہ:۔۔۔۔۔۔۔ دلالۃ النص کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جو محض لفظ سنکر ہر ماہر لغت کو معلوم ہو جانے اور مخفی نہ ہو۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دلالت النص کا انکار کرنے کی بناء پر علمائے اصول نے کہا ہے کہ ان مثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن ۔شارحؒ کا بھی یہی خیال ہے کہ اس طرح کی مثالوں کا اثبات قیاس سے کرنا چاہئے۔

قوله: والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له الخ

اس عبارت سے صاحب کتاب رحمہ اللہ دلالۃ النص سے ثابت ہونے والے احکام کے متعلق تخصیص کی نفی کو بیان فرماتے ہیں کہ ایسے احکام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔

عدم احتمال تخصیص کی وجہ:۔۔۔۔۔۔۔ جس چیز کے اندر عموم ہوتا ہے اس میں تخصیص کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ جبکہ دلالۃ النص میں عموم ہی نہیں ہوتا۔ لہذا اسمیں تخصیص کا احتمال بھی نہیں پایا جاتا۔

دلالۃ النص میں عموم کیوں نہیں ہوتا:

شارح علام رحمہ اللہ اس امر کی تشریح فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ عموم اور خصوص کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے اور دلالۃ النص سے ثابت ہونے والے احکام معنی موضوع کو لازم ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ کو، لہذا ان میں عموم نہیں پایا جاتا۔ لانہ من عوارض اللفظ لا المعنی

دوسری وجہ:

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے عدم عموم کی دوسری وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ دلالۃ النص کا مدار علت پر ہے اور اسمیں غیر علت کا احتمال نہیں ہوسکتا لہذا اسمیں تخصیص کا احتمال بھی نہیں ہوگا۔

مثال سے وضاحت:

اللہ تعالی نے والدین کے متعلق اولاد کو حکم فرمایا ہے: فلا تقل لھما اف ولا تنھر ھما اور دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے کہ والدین کو مارنا گالی گلوچ کرنا حرام ہے، کیونکہ اسمیں اذیت کا اعلی درجہ پایا جاتا ہے جو تافیف اور جھڑکنے کی حرمت کی علت ہے۔ اب جہاں علت (والدین کی اذیت رسانی) پائی جائے گی وہاں حرمت ضرور ہوگی۔ ورنہ علت اور معلول میں تخالف لازم آئیگا۔ جو جائز نہیں۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس لزوم کو عموم اسلئے نہیں کہا جاسکتا کہ عموم عوارض الفاظ سے ہے اور یہاں عموم پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہیں پایا جاتا۔

قولہ: اما الثابت باقتضاء النص فما لایعمل النص الابشرط تقدمہ الخ۔

(۴) استدلال باقتضاء النص

لغوی معنی: جس چیز کا نص تقاضہ کرے اس مقتضائے نص سے دلیل پکڑنا۔

اصطلاحی تعریف۔ لا یعمل النص الا بشرط تقدمہ۔

چند ضروری اصطلاحات:

(۱) اقتضاء: تقاضہ کرنا (معنی مصدری)

(۲) مقتضی۔ تقاضہ کرنے والا (اسم فاعل)

(۳) مقتضٰی۔ جس معنی/حکم کا مقتضی نے تقاضہ کیا۔

حل عبارت:

صاحب کتاب رحمہ اللہ اس مقام پر ایک نسبتاً مشکل اور مغلق عبارت لائے ہیں۔ جو محتاج وضاحت ہے اور شارح علام رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت کو حل کرتے ہوئے دو توجیہیں بیان کی ہیں۔ جو کتاب میں شرح وبسط کے ساتھ مذکور ہیں۔

پہلی توجیہ:

اس توجیہ کے مطابق صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے مقتضٰی کی تعریف کی ہے، کہتے ہیں: "مقتضٰی وہ ہے جس کا نص نے تقاضہ اس چیز کی درستگی کے لئے کیا، جس کو نص شامل ہے" عبارت میں اقتضاء مصدر اپنے معنی میں مستعمل ہے اور ماتن کا قول "مقتضی" بمعنی اقتضاء ہے اس عبارت کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ یہاں نفس مقتضٰی کی تعریف کی گئی ہے اور اس حکم کی تعریف نہیں جو مقتضٰی سے ثابت ہے۔ الغرض مصنف رحمہ اللہ نے اپنا اسلوب بدل دیا ہے اور بجائے اقتضاء النص سے ثابت ہونے والے حکم کی تعریف کے، نفس مقتضٰی کی تعریف کی ہے۔ جبکہ ماقبل میں حکم کی تعریف کرتے تھے۔

دوسری توجیہ:

اس صورت میں ماتن رحمہ اللہ کی عبارت اس حکم کی تعریف ہے جو مقتضائے نص سے مستفاد ہوتا ہے۔ وہ حکم جو نص کے مقتضٰی سے ثابت ہوتا ہے اس میں نص فقط ایک شرط کے ساتھ عمل کرتی ہے وہ یہ کہ شرط یعنی مقتضٰی (جس کا نص نے اپنے مفہوم کی صحت کے لئے تقاضہ کیا ہے) نص سے

مقدم ہو۔

قوله: وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره الخ۔

مقتضیٰ اور محذوف کا فرق:

ماتن رحمہ اللہ نے سب پہلے مقتضیٰ کی علامت کو مثال کے ذریعہ واضح فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ

مقتضیٰ کی علامت:۔۔مقتضیٰ اگر کسی وقت عبارت میں ظاہر بھی کر دیا جائے تو اس کے ظہور سے عبارت میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا ہے۔

مثال سے وضاحت:۔۔قائل کا یہ قول: ان اکلت فعبدی حر بطریق اقتضاء النص طعاماً" مقتضی کا تقاضا کرتا ہے۔اگر اسے عبارت میں ظاہر کر کے یوں کہا جائے" ان اکلت الطعام فعبدی حر"تو بھی حکم میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں آتی۔

اسی سے مقتضیٰ اور محذوف کا فرق بھی معلوم ہو گیا کہ مقتضیٰ کو اگر عبارت میں ظاہر بھی کر دیا جائے تو عبارت متغیر نہیں ہوتی جبکہ محذوف کو اگر ظاہر کر دیا جائے تو عبارت میں نہ صرف باعتبار ترکیب بلکہ مقصد و مراد کے اعتبار سے بھی تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔جیسے اس مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔

محذوف کی مثال سے وضاحت:

اللہ تعالیٰ کا قول ہے"واسئل القریہ"اگر ہم محذوف (اھل) کو ظاہر کر کے یوں پڑھیں:۔ واسئل اھل القریہ تو ملاحظہ فرمائیے عبارت میں دو اعتبار سے تغیر واقع ہوا۔جس کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:۔

معنوی تغیر:۔۔پہلے سوال بستی سے کرنے کا حکم تھا۔اب بستی والوں سے ہے یعنی مضاف کو ظاہر کرنے سے مسئول عنہ تبدیل ہو گیا۔

ترکیبی (لفظی) تغیر:۔ پہلے لفظ القریہ پر واسئل فعل امر کا مفعول واقع ہونے کی وجہ سے نصب تھا، اب چونکہ یہ اصل مفعول بہ کے لئے مضاف الیہ واقع ہورہا ہے لہذا مجرور ہوگا۔

خلاصہ کلام:۔ مقتضیٰ اور محذوف میں مندرجہ ذیل فرق ہیں۔

مقتضی	محذوف
(۱) مقتضیٰ کو ظاہر کرنے سے عبارت میں معنوی اور ترکیبی اعتبار سے کوئی تبدیلی نہیں آتی	(۲) محذوف کو ظاہر کرنے سے عبارت میں دونوں طرح کی تبدیلیاں آتی ہیں۔
(۲) مقتضیٰ کا تعلق شریعت سے یا عقل سے ہوتا ہے اور اسکا لغت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا	محذوف کا تعلق لغت سے ہوتا ہے
(۳) مقتضیٰ عبارت کو شرعاً یا عقلاً بامعنی بنانے کے لئے لایا جاتا ہے	محذوف عبارت میں اختصار کیلئے مانا جاتا ہے

قوله: والثابت منه کا لثابت بدلالة النص الا عنه المعارضه الخ

تشریح عبارت:۔۔۔اس عبارت سے دو رفائدے حاصل ہورہے ہیں:۔

(۱) الثابت بالا قتضاء النص (مقتضیٰ) کی مثال

(۲) تعارض کے وقت دلالۃ النص کی وجہ ترجیح

ہم ترتیب وار اختصار سے دونوں باتیں بیان کریں گے۔

(۱) الثابت بالاقتضاء النص کی مثال

---قال الله تبارک و تعالیٰ فی الکفارات: فتحریر رقبة لفظ کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ رقبہ کا لفظ رقبۂ مملوکہ اور غیر مملوکہ سب کو شامل ہو لیکن یہ بات شرعاً اور عقلاً ناجائز ہے کہ غیر کے غلام کے

ذریعہ کفارہ ادا ہو جائے۔لہذا اقتضاء النص کے طریق پر رقبہ کے ساتھ مملوکہ کی قید ماننا ضروری ہے

(۲) تعارض کے وقت دلالۃ النص کی وجہ ترجیح:

جس طرح دلالۃ النص ایجاب حکم میں مفید ہے اسی طرح اقتضاء النص بھی ہے۔لیکن اگر ایک حکم دلالۃ النص سے ثابت ہو اور اسکے برعکس حکم اقتضاء النص سے ثابت ہو یعنی دونوں کا باہم تعارض ہو جائے تو اس حکم کو ترجیح دی جائے گی جو دلالۃ النص سے ثابت ہو، کیونکہ یہ اقوی ہے۔والا قوی راجح عند التعارض۔

مثال سے قاعدہ مذکورہ کی وضاحت:

ناپاک کپڑوں کی طہارت کے متعلق سرکار دو عالم ﷺ نے اماں عائشہ صدیقہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا: حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء (پہلے رگڑ و پھر کھرچ دو، پھر پانی سے دھوڈالو) اس حدیث سے بطریق اقتضاء النص یہ بات معلوم ہوئی کہ طہارت کے لئے غسل بالماء شرط ہے ورنہ ناپاک چیز پاک نہیں ہوگی۔لیکن دلالة النص سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی کی طرح دوسرے مائعات (سیال یعنی بہنے والی پاک چیزیں) بھی پاکی کے لئے مفید ہیں۔

تعارض کا حل یہ ہے کہ پاکی پانی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر طاہر سیال شئے اس کے لئے مفید ہے

هذا ترجيح حكم الدلالة على الاقتضاء لا ن الدلالة اقوى.

قوله : ولا عموم له عندنا لان العموم و الخصوص الخ

حل عبارت: ۔ صاحب کتاب رحمہ اللہ یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم اقتضاء النص کے طریقے پر ثابت ہو اسمیں عموم نہیں ہوتا ۔ یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے:۔

(۱) احناف کا مذہب: ۔ اقتضاء النص کے حکم (مقتضی) میں عموم نہیں ۔ احناف مقتضی میں عدم عموم کے قائل ہیں۔

احناف کی دلیل: ۔۔۔عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں جبکہ مقتضی معنی کی قبیل سے ہے۔

(۲) شوافع کا مذہب: ۔۔۔شوفع اہل اصول کے ہاں مقتضی میں عموم ہے

شوافع کی دلیل: ۔۔۔شوافع مقتضی کو محذوف کی طرح قرار دیتے ہیں جو ملفوظ ہوتا ہے لہذا مقتضی بھی الفاظ کی قبیل سے ہوگا۔اور اسمیں عموم وخصوص جاری ہونگے۔

قوله: هذا اصل كبير مختلف الخ

ماتنؒ فرماتے ہیں کہ المحذوف كالمذكور شوافع کے ہاں ایک مسلمہ اصول ہے جس کے ہم منکر ہیں۔اسی اصل کبیر پر ہمارے اور انکے درمیان مختلف مسائل میں اختلافات ہوئے ہیں۔

قوله: ولا يقال ان قوله اعتق عليك عني :.

عبارت احناف کے مذہب پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے

اعتراض کی تقریر: ۔۔آپ ایک طرف تو کہتے ہیں کہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا جبکہ اس مثال میں آپ نے خود مقتضی میں عموم مان کر اپنے مذہب سے انحراف کیا ہے۔مثال یہ ہے کہ قائل نے کہا اعتق عبدك عني اس میں اقتضاء کے طور پر بیع ماننا ضروری ہے،لہذا اسمیں عموم نہیں ہونا چاہیے حالانکہ آپ بھی کہتے ہیں کہ اس کا قول تمام غلاموں کی بیع کو شامل ہے

جواب: ۔۔۔آپ کو غلط فہمی ہوئی ہے ہم اس مسئلے میں جو تمام غلاموں کی بیع کا قول کرتے ہیں وہ مقتضی میں عموم ماننے کی وجہ سے نہیں کرتے بلکہ یہ کلام اس کلام کے معنی میں ہے:بع عبدك عني ثم كن وكيلي بالاعتاق اور یہاں عبدک کا لفظ عبارت میں صراحتاً مذکور ہے اس کے عموم کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ یہ قول تمام غلاموں کی بیع کو شامل ہے،لہذا آپکی یہ بات بے بنیاد ہے کہ ہم نے مقتضی کو عام مانا ہے۔

مقتضی میں عموم اور عدم عموم پر مختلف مسائل کی تفریع:

قولہ: حتی اذا قال ان اکلت فعبدی حر ونوٰی الخ

آپ ماقبل میں یہ بات دلائل کی روشنی میں سمجھ چکے ہیں کہ احناف کے ہاں مقتضی میں عموم وخصوص جاری نہیں ہوتے جبکہ حضرت شوافع اس کے قائل ہیں۔ اب صاحب کتاب فقہی مسائل کی روشنی میں بطور تفریع یہی اصول واضح فرمارہے ہیں۔

(۱) پہلی تفریع: صورت مسئلہ فقیہ: ۔۔۔۔۔کسی شخص نے کہا ان اکلت فعبدی حر ظاہر سی بات ہے کہ اس کا کلام تبھی درست ہوگا جب بطور اقتضاء لفظ طعاماً مقدر مانا جائے۔ اب اگر یہ کہے کہ اس سے میں نے خاص قسم کے کھانے کی نیت کی ہے مثلاً ان اکلت اللحم فعبدی حر، دوسرے کھانے مراد نہیں تو ایسے شخص کی تصدیق کی جائے گی یا نہیں۔

قضاءً تو بالاتفاق اس کی نیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ خلاف ظاہر کی نیت ہے جبکہ قاضی (شرع) ظاہر کا مکلف ہے۔

احناف کے ہاں دیانۃً بھی اس کی نیت معتبر نہیں:

احناف کہتے ہیں کہ دیانۃً اس لئے اسکی نیت صحیح نہیں ہے کہ اس کے کلام میں لفظ طعاماً مذکور نہیں بلکہ یہ اکل کے اقتضاء سے مستفاد ہے کیونکہ اکل بدون طعام ممکن نہیں اور مقتضی میں عموم نہیں ہوتا نہ خصوص۔ اس لئے یہ جس قسم کا بھی کھانا کھالے حانث تصور ہوگا۔ خواہ نیت طعام دون طعام کی کیوں نہ کرے وجہ یہ ہے کہ جب طعام مقتضی میں عموم نہیں تو یہ قابل تخصیص بھی نہیں ہوگا۔

واما حنثہ بکل طعام الخ۔

صاحب نورالانوار شیخ احمد رحمہ اللہ ایک اعتراض کو دور کررہے ہیں:

اعتراض: ۔۔۔جب آپ کہتے ہیں کہ اس صورت میں طعام میں عموم نہیں تو ہر قسم کا کھانا کھانے سے قائل کو حانث نہیں ہونا چاہئے۔

جواب:۔۔۔ ہر طرح کا کھانا کھانے کی وجہ سے اس کا حنث اس لئے نہیں کہ ہم نے طعام میں عموم مانا ہے بلکہ اس بناء پر ہے کہ ماہیت اکل ہر قسم کے کھانے میں موجود ہے۔

شوافع کے ہاں خاص طعام کی نیت دیانۃ درست ہے

شوافع حضرات کا کہنا ہے کہ اگر اس نے طعام سے صرف گوشت کھانے کی صورت میں ترتب جزاء کی نیت کی تھی اور گوشت کے علاوہ کھانے کھائے ہیں تو یہ دیانۃ حانث نہیں ہوگا۔

شوافع کی دلیل:۔۔۔ان کے ہاں مقتضی محذوف کی طرح اور محذوف مذکور کی طرح ہے یہاں نکرہ یعنی طعام تحت الشرط واقع ہے اور ایسی صورتوں میں نکرہ عام ہوا کرتا ہے۔لہذا طعام میں عموم ہے اور تخصیص کی نیت بھی درست ہے

قولہ: وان قال ان اکلت طعاما او اکل الخ

شارحؒ ان مثالوں کے ذریعے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مذکور میں عموم اور خصوص بالاتفاق جاری ہوتے ہیں۔مثال کے طور پر کسی شخص نے یوں کہا ان اکلت طعاما فعبدی حر ،یا بالفاظ دیگر اس طرح کہا لا اکل اکلا والا عبدی حر

ان دونوں صورتوں میں اگر نیت نہیں کی تو ہر طرح کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ پہلی مثال میں طعاما اور دوسری مثال میں اکلا ،مذکور ہے جس میں بوجہ نکرہ ہونے کے عموم ہے اور یہ اگر کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کرے تو دوسرے کھانے کھانے سے نہ وہ قضاء حانث ہوگا نہ دیانۃ کیونکہ عام کی تخصیص جائز ہے نیت سے قبل طعام اور اکل عام تھے اب خاص کر دیے

قولہ: ولکن ایراد ھذا لمثال الخ

شارحؒ فرماتے ہیں بعض اصولیین نے مقتضی کے لئے شرعی ہونے کی قید لگائی ہے۔ان کے مذہب پر یہ مثال اس لئے درست نہیں کہ یہ عقلی ہے آگے مذہب مختار کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے

قولہ: والاولی ان یقال الخ

درست یہی ہے کہ مقتضی جس طرح شرعی ہوسکتا ہے اسی طرح عقلی بھی ہوسکتا ہے البتہ محذوف ہر صورت میں لغوی ہوتا ہے

قولہ: وکذا اذا قال انت طالق او طلقتک ونویٰ ثلثا لا یصح الخ

(۲) دوسری تفریع:

صورت مسئلہ:۔۔۔ کسی شخص نے اپنی بیوی کو ان الفاظ میں طلاق دی انت طالق یا طلقتک۔ اب اگر یہ شخص تین طلاقوں کی نیت کرے تو احناف کے ہاں یہ نیت درست نہیں لہذا بیوی پر تین طلاقیں واقع نہیں ہونگی۔

احناف کی دلیل:۔ شارحؒ نے احناف کی مندرجہ ذیل دلیل بیان فرمائی ہے کہ شوہر کے دنوں قول انت طالق اور طلقتک خبر ہیں اور خبر تقاضا کرتی ہے کہ خبر سے پہلے مخبر عنہ (جس چیز کی خبر دی جائے یعنی یہاں طلاق) موجود ہو لہذا شوہر کا کلام اسی وقت بامعنی ہوسکتا ہے جب اس سے قبل طلاق کو موجود جانا جائے اگر چہ اس نے حقیقۃ اس سے قبل طلاق نہیں دی لیکن ایک عاقل بالغ مسلمان کے ایسے کلام کو جو عربیت کے اعتبار سے درست ہو۔ لغو قرار دینے سے بہتر ہے کہ اس سے قبل بطور اقتضاء طلاق فرض کر لی جائے گویا شوہر نے یوں کہا ہے انت طالق لانی طلقتک قبل هذا۔ الغرض ان دونوں کلاموں میں تین کی نیت اس لئے درست نہیں کہ ہم مقتضی میں عموم کے قائل نہیں ہیں۔

شوافع کا مذھب:۔۔۔ شوافع کے ہاں اس طرح کے کلام میں دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہے لہذا اس کی نیت کا اعتبار ہوگا۔

شوافع کی دلیل:۔۔۔ یہ دونوں کلام طلاق پر دلالت کرتے ہیں اور تطلیق کا ثبوت مقتضی کے

طور ہونا ہے جس میں عموم اور خصوص دنوں کا اجراء جائز ہے

قوله : بخلاف قوله : طلقي نفسک او انت بائن الخ

تشریح عبارت؛

اس عبارت میں احترازی مثال کے طور پر ذکر کیا ہے کہ اگر شوہر انت طالق یاطلقتک کی بجائے اگر ان الفاظ سے طلاق دے (۱) طلقی نفسک (۲) یاانت بائن اور تین طلاقوں کی نیت کرے تو یہ بالاتفاق جائز ہے البتہ دونوں مسئلوں کی دلیلیں مختلف ہیں اگر چہ حکم ایک ہے۔

(۱) "طلقي نفسک" کی صورت میں اعتبار نیت کی تخریج:

ماقبل والی صورتوں کے برعکس یہ کلام خبر نہیں بلکہ تفویض ہے اور اسمیں طلاق (مصدر) مقتضی نہیں بلکہ یہ دلالت لغت کے اعتبار سے ہے اور مصدر کا ایک فرد حقیقی ہوتا ہے نیز اس میں فرد حکمی کا بھی احتمال ہوتا ہے اور نیت کے بعد فرد حکمی مراد لینا درست ہے لہذا تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے کیونکہ یہ طلاق (مصدر) کا فرد حکمی ہے۔

(۲) "انت بائن" کی صورت میں اعتبار نیت کی تخریج

شارح فرماتے ہیں کہ بائن کے لفظ سے جو بینونۃ مستفاد ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) بینونت خفیفہ (یعنی ایک طلاق) اور (۲) بینونت غلیظہ (یعنی تین طلاق) لہذا تین طلاقوں (بینونۃ غلیظہ) کی نیت احد الاحتمالین کی نیت ہے لہذا درست ہے۔

نکتہ:۔۔۔۔۔۔ بعض علماء نے ماتن رحمۃ اللہ کے قول علی اختلاف التخریج سے یہ مراد لیا ہے کہ ان مسائل کے دلائل میں احناف اور شوافع کی تخریج مختلف ہے اس صورت میں احناف کی تخریج تو مذکور ہوگئی شوافع کی تخریج کا حاصل یہ ہے کہ ان کے ہاں یہ امثلہ بھی مقتضی کی قبیل سے ہیں۔ لہذا اسمیں عموم وخصوص جاری ہوسکتا ہے اور تین کی نیت گویا عموم کی نیت ہے۔

وجوہ فاسدہ کا بیان

قولہ: ثم لما کانت تمسکات ابی حنیفه الخ

مصنف ؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے ہاں تو استدلال ان ہی چار اقسام سے ہوتا ہے جو مفصل بیان ہوئیں تاہم بعض حضرات بالخصوص شوافع کے ان کے علاوہ بھی دلائل ہیں، جو اس قصد سے ذکر کئے جاتے ہیں کہ ان کی تحقیق کی جائے اور ان کی کمزوری اور فساد کو دلائل سے ثابت کیا جائے۔

قولہ: فصل: التنصیص علی الشئی باسمه العلم یدل علی الخصوص الخ

کسی شئے کی اس کے علم کے ساتھ صراحت تخصیص کا فائدہ دیتی ہے۔

یہاں سے تمسکات ضعیفہ فاسدہ میں سے پہلی وجہ فاسد کا بیان ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اشاعرہ اور حنابلہ کے ہاں یہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی چیز کو علم (ہر وہ لفظ جو ذات پر دال ہو خواہ علم ہو یا اسم جنس) کے ساتھ بالتصریح ذکر کیا جائے تو یہ اس کی تخصیص پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم اسی اسم علم کے ساتھ خاص ہے اور اسکے علاوہ میں نہیں پایا جائے گا۔

کقوله النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم الماء من الماء الخ

وجہ فاسد کی مثال کے ذریعے وضاحت:

آپ ﷺ کا ارشاد ہے الماء من الماء، اس میں الماء اول سے مراد غسل اور الماء ثانی سے مراد منی ہے۔ یہاں اسم علم (الماء ثانی یعنی خروج منی) پر غسل کا حکم صراحتاً لگایا گیا ہے لہذا انصار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تخصیص کے اصول پر صرف خروج منی کی صورت میں وجوب غسل کے قائل تھے۔ لہذا وہ اکسال (اخراج الذکر قبل الانزال) کی صورت میں غسل کے قائل نہ تھے۔ قاعدہ مذکورہ کے قائلین انصار کے اس طرز سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر تنصیص

علی الشیئ باسمہ العلم سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہ ہوتا تو انصار صحابہ رضی اللہ عنھم جو اہل زبان تھے یہ حکم کیوں لگاتے تھے۔

وجہ فاسد کے فساد کی وجہ اول:

اگر اس قاعدہ کو مان لیا جائے تو کلمہ طیبہ کے دوسرے جزء محمد رسول اللّٰہ سے نعوذ باللہ کذب بلکہ کفر لازم آئے گا۔ کیونکہ یہاں بھی حکم رسالت اسم علم پر لگایا گیا ہے۔ چنانچہ معنی یہ ہوگا کہ محمد ﷺ کے علاوہ اور کوئی شخص رسالت کے مرتب علیا پر فائز نہیں۔ یہ سراسر اکذب اور کفر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سینکڑوں رسول بھیجے ہیں اور سب پر ایمان لانا شرط ایمان ہے: امنت باللّٰہ وملئکتہ وکتبہ ورسلہ الخ لہذا اس طرح حکم لگانے سے قاعدہ کی نفی نہیں ہوگی۔ چاہے: (۱) یہ حکم کسی عدد کے ساتھ مقترن ہو مثلاً یہ حدیث: **خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرام الحداۃ والفارۃ والکلب العقور والحیۃ و العقرب۔**

نکتہ:۔۔۔۔۔۔ بعض حضرات اس صورت میں ماعدا کی نفی کا قول کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ اگر خمس سے ماعدا کی نفی مراد نہ لی جائے تو عدد کا کوئی فائدہ نہیں رہتا اس کا احناف نے یہ جواب دیا ہے کہ عدد کے ذکر سے مختلف مقاصد ہوتے ہیں یہاں اس کا مقصود زیادت اہتمام ہے لہذا یہ عدد کی نفی پر دلالت نہ کرنے کے باوجود مفید ہے۔

(۲) یا حکم عدد کے ساتھ مقترن نہ ہو جیسے متن والی مثال: الماء من الماء (الحدیث)

قولہ: لکن افتی المتأخرون الخ

اس عبارت سے شارح ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں

اعتراض:۔۔ آپ کا یہ کہنا تنصیص علی الشئی باسمہ العلم نفی ماعدا پر دلالت نہیں کرتی کس طرح درست ہوسکتا ہے حالانکہ یہ قاعدہ روایات فقہیہ میں جاری ہوتا ہے

جواب:

متاخرین علماء کا فتویٰ اس بات پر ہے کہ روایات فقہی میں تو یہ قاعدہ جاری ہوگا لیکن نصوص شرعیہ میں نہیں مثلاً صاحب ہدایہؒ نے غدیر عظیم کی یہ تعریف کی ہے کہ اس کی ایک جانب کو حرکت دینے سے جانب آخر میں حرکت کا اثر محسوس نہ ہو آگے فرمایا ہے جاز الوضوء من الجانب الاخــــر (یعنی جس جانب میں نجاست نہیں گری اس جانب سے وضوء جائز ہے) اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وقوع نجاست والی جانب سے وضو کرنا جائز نہیں۔

قوله: لا ن النص لم يتناولة فكيف الخ

احناف کی دلیل:

جب نص سے صرف اسکی حکم معلوم ہو رہا ہے تو کس طرح غیر منصوص کو ثابت کیا جا سکتا ہے کیونکہ اگر نص اثبات کے متعلق ہے تو نفی غیر منصوص ہے اور نفی صرف منصوص حکم کو شامل ہوتی ہے نہ کہ غیر منصوص کو۔

مثال سے وضاحت:

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کہے: جاء نی زید: تو یہ کلام صرف مجیئت زید پر دلالت کرتا ہے، رہا عمرو کا آنا یا نہ آنا، یہ اس کے متعلق ساکت ہے۔ اسی طرح الماء من الماء اخراج منی سے وجوب غسل پر تو نص ہے رہا اکسال سے وجوب یا عدم وجوب غسل، اسکے متعلق یہ ساکت ہے اور اکسال سے غسل دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے: اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل انزل اولم ینزل۔ اسی طرح خمس من الفواسق الخ سے انکے علاوہ جانوروں کا حکم معلوم نہیں ہوتا۔

قوله: وفائدة التخصيص الخ :

اعتراض:۔۔۔۔۔۔ جب اسم علم کی صراحت ماعدا کی نفی میں مفید نہیں تو اس کی صراحت کا کیا

فائدہ؟

جواب:

اس طرح کی صراحت کا فائدہ یہ ہے کہ اہل اجتہاد و استنباط دوسرے مواقع پر اس صراحت پر غور و تدبر کر کے بذریعہ قیاس حکم لگائیں تاکہ انہیں مجتہد کا اعلیٰ مقام حاصل ہو کیا یہ کم فائدہ ہے!

قوله: والاستدلال منهم بحرف الاستغراق الخ

انصار نے تخصیص کا قول کیوں اختیار کیا

مصنف رحمہ اللہ قائلین تخصیص کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انصار صحابہ رضی اللہ عنھم کے قول کی وجہ یہ نہیں تھی جو آپ نے سمجھی بلکہ انہوں نے حدیث میں دونوں جگہ الماء پر داخل ہونے والے لام تعریف کے پیش نظر یہ قول کیا تھا۔ کیونکہ استغراق کا یہی تقاضا ہے کہ غسل تمام افراد خروج منی سے واجب ہو۔ جس کا بداہۃً یہی مطلب ہے کہ اگر خروج منی کا تحقق نہ ہو جس طرح اکسال میں ہے تو غسل بھی واجب نہیں ہوگا۔

ویرد علینا حینئذ فمن این قلتم الخ

اعتراض:

جان لیا کہ انصار کا استدلال لام استغراق سے تھا تب بھی تو حدیث سے معلوم ہوا کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا۔ جب ایسا ہے تو احناف اکسال کی صورت میں غسل کا قول کیوں کرتے ہیں!

جواب:

ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ وجوب غسل کا تعلق خروج ماء کے ساتھ ہے البتہ جن افراد کا تعلق بھی شہوت کے ساتھ ہے وہ اس میں داخل ہیں مثلاً اکسال

اعتراض: ۔۔۔۔۔اس طرح تو حیض ونفاس کے بعد واجب ہونے والا غسل خارج ہو جائے گا

کیونکہ وہ شہوت (منی) سے متعلق نہیں ہوتا۔

جواب:۔ اگر حدیث سے حیض اور نفاس کے بعد والا غسل واجب خارج ہو تو کوئی حرج نہیں کیونکہ انکا تعلق شہوت سے نہیں ہے۔

قوله: لكن الماء على نوعين الخ

اکسال کی وجہ سے وجوب غسل کی وجہ:

شارحؒ مصنف کے اس جواب کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ جب غسل کے تمام افراد خروج منی میں منحصر ہیں تو اکسال کو ان افراد میں کیسے شمار کیا گیا ہے۔ حالانکہ اکسال میں خروج منی نہیں پایا جاتا فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں خروج کے اعتبار سے منی کی دو قسمیں ہیں

(۱) عیاناً:۔ جس کا خروج ظاہر اور محسوس ہو۔

(۲) دلالۃ:۔ منی کا خروج ظاہر اور محسوس طور پر نہ ہو لیکن خروج منی کی دلیل یعنی التقائے ختانین پایا جائے۔ پس سبب خروج منی کو خروج منی کے قائم مقام قرار دے کر غسل واجب کیا گیا۔ کیونکہ بعض اوقات التقائے ختانین کے نتیجے میں بمقدار قلیل منی خارج ہوتی ہے لیکن آلہ تناسل کے نگاہوں سے اوجھل ہونے کی وجہ سے یہ خروج قلیل محسوس نہیں ہوتا۔ لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ غسل واجب کیا جائے۔

قوله: والحكم اذا اضيف الى المسمى بوصف خاص او علق بشرط الخ۔

دوسری وجہ فاسد کا بیان:

امام شافعیؒ کے اس طریق استدلال کی دو شقیں ہیں

(۱) کسی حکم کو اگر کسی شرط کے ساتھ خاص کر دیا جائے تو وہ اپنے ماعدا میں حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے

(۲) کسی حکم کو کسی وصف کے ساتھ متصف کیا جائے تو جہاں وصف نہیں ہوگا وہاں حکم بھی نہیں پایا

جائیگا۔

(۱) پہلی شق کی مثال: ۔۔۔۔اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المؤمنات فمن ما ملکت ایمانکم (القران)

طرز استدلال:

اللہ تعالیٰ نے باندیوں کے ساتھ نکاح کو عدم طول حرہ کی شرط کے ساتھ مشروط کیا ہے۔لہذا جہاں یہ شرط نہ پائی جائے یعنی جو شخص مومن آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے باندیوں سے نکاح جائز نہیں

(۲) دوسری شق کی مثال:

اسی آیت میں اللہ تعالیٰ نے باندیوں کو مؤمنات کی صفت کے ساتھ متصف فرمایا ہے: قال تعالیٰ فمن ما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات ۔لہذا وصف ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت کرے گا۔یعنی اہل کتاب کی باندیوں سے نکاح جائز نہیں ہوگا۔

وحاصله الاول انه الحق بالشرط و الثانی ،سبر الخ ؛.

ماتن رحمۃ اللہ نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جائزہ لیتے ہوئے فرمایا کہ امام شافعیؒ کی دلیل کی بنیاد دو چیزوں پر ہے جن کا بیان مندرجہ ذیل ہے

(۱) وصف کا شرط کے ساتھ الحاق:

امام شافعیؒ کا خیال یہ ہے کہ جس طرح شرط کے وجود پر حکم کے وجود کا اور اس کے عدم پر حکم کے عدم کا دارومدار ہے (اذا وجد الشرط وجد الحکم والا فلا) اسی طرح وصف کا معاملہ بھی ہے۔الغرض کسی نے اپنی بیوی کو یوں طلاق دی انت طالق راکبة تو ان کے ہاں طلاق اس کے رکوب کے ساتھ معلق ہوگی جس طرح اس قول میں ہے انت طالق ان کنت

راکبۃ، راکبۃ حال ہےاور قائم بالغیر ہونے کی بناء پر وصف بھی ہے

(۲) تعلیق بالشرط منع حکم میں عامل ہے نہ کہ منع سبب میں:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی حکم کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے تو یہ تعلیق اس حکم سے تو وجود شرط تک مانع ہوگی لیکن اس کا سبب موجود رہے گا مثلاً ان دخلت الدار فأنت طالق کی صورت میں حکم (وقوع طلاق) کے لئے تو تعلیق (دخول دار) مانع ہے لیکن سبب میں مانع نہیں جو انت طالق ہےاور حساً موجود رہیگا۔ الغرض دخول دار نہ پایا جائے تو طلاق کا واقع نہ ہونا عدم شرعی ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے مذھب کی مزید تنقیح اس حسی مثال سے ہوسکتی ہے۔ اگر کوئی آدمی مثلاً لالٹین کورسی یا تار وغیرہ سے لٹکا دے تو یہ عمل اس کے حکم (گرنے) سے مانع ہے لیکن سبب حکم (بھاری پن) سے مانع نہیں، کیونکہ لٹکانے کے باوجود اس کا بھاری پن برقرار ہے

مذھب شوافع کی مزید وضاحت کیلئے تفریعات:

(۱) پہلا مسئلہ:

حتی ابطل تعلیق الطلاق و العتاق بالملک: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے یوں کہے: ان نکحتک فانت طالق۔ (۲) اگر کوئی کسی غلام سے یوں کہے: ان ملکت فانت حر /ان ملکتک فانت حرۃ۔ تو یہ کلام باطل ہوگا کیونکہ یہ تعلیق وجود سبب سے مانع نہیں لہذا علی الترتیب سبب انت طالق اور انت حر /حرۃ موجود ہیں اور یہ محل کے محتاج ہیں لیکن چونکہ محل یعنی زوجیت اور ملکیت معدوم ہے لہذا یہ کلام باطل ہے اگر بعد میں یہ شخص بالترتیب اجنبیہ سے نکاح کر لے یا غلام کا مالک بن جائے تو بھی اس کلام کی وجہ سے نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی غلام آزاد ہوگا۔

(۲) دوسرا مسئلہ:

وجوزا لتکفیر بالمال قبل الحنث: ۔ کفارۂ مالیہ کے متعلق امام شافعیؒ کا مذھب یہ

ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھانے کے بعد حانث ہونے سے قبل بھی کفارہ ادا کرے تو ادا ہو جائے گا۔ چاہے بعد میں حانث ہو جائے۔ اعادہ کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ سبب کفارہ یعنی یمین پایا گیا۔ اور سبب کی وجہ سے نفس وجوب کفارہ ثابت ہے اگر چہ وجوب ادا ء حنث کے بعد ہی متحقق ہو گا۔ احناف کے ہاں حنث سے قبل کفارہ جائز نہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے:۔ احناف کہتے ہیں کہ یہ اداء قبل وجود السبب ہے، جو معتبر نہیں جس طرح وقت سے پہلے نماز ادا کرنا۔ مبنائے اختلاف سبب میں ہے جو شوافع کے ہاں یمین ہے لیکن احناف کے ہاں حنث ہے اور یمین سبب براءت۔ یاد رہے کہ کفارۂ بدنیہ میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ اس میں نفس وجوب سے وجوب ادا منفک نہیں بلکہ دونوں ساتھ پائے جاتے ہیں۔ رہا کفارۂ مالیہ تو احناف کے ہاں اس میں بھی کوئی وجہ فرق نہیں کیونکہ مال مقصود نہیں بلکہ حق اللہ میں مقصود اسکی آدائیگی ہوتی ہے ۔ خواہ کسی طرح بھی ہو۔ لہذا کفارۂ مالیہ میں بھی نفس وجوب وجوب اداء سے جدا نہیں ہوگا۔

وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً الخ

شوافع کا مذھب گزر چکا کہ معلق بالشرط حقیقتاً سبب ہوا کرتا ہے۔

احناف کے ہاں معلق بالشرط حقیقتاً سبب منعقد نہیں ہوتا۔ اگر چہ صورتاً سبب کا وہم ہو کیونکہ طلاق اور عتاق وغیرہ استعارات میں سے ہیں لہذا ان میں تعلیق کا کامل ہونا ضروری ہے اور وہ یہی ہے کہ شرط سبب اور حکم دونوں سے مانع ہو۔ لہذا انت طالق ان دخلت الدار کی صورت میں جب تک شرط یعنی دخول دار نہ پائی جائے یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے سبب انت طالق کا تکلم ہی نہیں کیا۔ جب ہمارے ہاں تعلیق بالشرط کی صورت میں سبب وجود شرط سے پہلے نہیں پایا جاتا تو وہ محل کا مقتضی بھی نہیں۔ لہذا ان نکحتک فانت طالق اور ان ملکتک فانت حر /حرة والی مثالوں میں عاقل بالغ کا کلام لغو اور باطل نہیں ہوگا۔ اور جب بھی شرط نکاح/ملک پائی جائے سبب عامل ہوگا۔ اور اجنبیہ کو طلاق اور غلام/باندی پر آزادی کا حکم ثابت ہوگا۔

قولہ: وقد یقدر الاختلاف بیننا و بینه الخ

حضرت مولانا شیخ احمد جیونؒ فرماتے ہیں کہ اسی اختلاف کو ایک دوسرے انداز سے بھی بیان کیا جاتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شوافع کے ہاں مذکورہ تمام کلام جملہ شرطیہ ہے اور جملہ شرطیہ میں حکم صرف جزا میں ہوتا ہے جبکہ شرط کی حیثیت ظرف یا حال کی ہے۔ اسی مذہب کو عرب اہل لسان کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے۔ جو محض افتراء ہے بلکہ ان کے ہاں چونکہ جملہ شرطیہ شرط اور جزاء دونوں کے مجموعے کا نام ہے لہذا حکم بھی شرط اور جزاء دونوں کے درمیان ہوتا ہے۔ اور مذکور مذھب صرف صاحب مفتاح کا ہے۔

تیسری وجہ فاسد کا بیان

والمطلق محمول علی المقید الخ: امام شافعیؒ کی اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ شرعیہ میں مطلق اور مقید حکم مذکور ہوں تو مطلق کو مقید کے تابع کر کے مقید والی قید اس میں بھی ثابت کی جائے گی، مثلاً کفارہ ظہار میں تین حکم ہیں۔ اور تیسرا حکم یعنی اطعام ستین مسکیناً ،من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں مگر ان کے ہاں ضروری ہے کہ مظاہر اطعام کی تکمیل تک بھی جماع نہ کرے ورنہ اعادہ واجب ہوگا۔ یہاں حادثہ متحد ہے اور وہ ہے کفارہ۔ قتل کی طرح ان کے ہاں دیگر تمام کفاروں میں بھی مؤمن غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ تمام کفارے کفارہ ہونے میں برابر ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

ان کا ایک اصول ہے کہ اذا انتفی الشرط او الوصف انتفی الحکم۔ اور طریق استدلال یہ ہے کہ ان کے ہاں منصوص یعنی کفارۂ قتل فتحریر رقبة مؤمنة میں دو حکم ہیں۔ (۱) رقبہ مؤمنہ سے ادائیگی کفارہ اور (۲) رقبة غیر مؤمنه سے عدم ادائیگی اور دونوں حکم شرعی ہیں لہذا اتحاد کفارات کے باعث قیاس کا تقاضا ہے کہ ان کو دوسرے کفارات کی

طرف متعدی کیا جائے۔بعض شوافع قیاس کی بھی شرط لگاتے ہیں۔

احناف کا جواب اور موقف:

حکم شرعی تو صرف رقبہ مؤمنہ سے ادائیگی کفارہ ہے رہی عدم ادائیگی تو وہ عدم اصلی ہے اور عدم متعدی نہیں ہوتا۔ نیز کفارے سب ایک جیسے بھی نہیں بلکہ قتل کا جرم اغلظ ہے لہذا انصاف کا تقاضا ہے کہ سزا بھی اسی کے مناسب ہو لہذا اغلام کے ساتھ ایمان کی قید لگادی جبکہ دیگر جرائم اس درجہ کے نہیں، لہذا قید لگانا ظلم ہے

قوله: ثم اعترض على الشافعى رحمه الله انكم كما حملتم اليمين الخ

اعتراض:

شوافع نے جس طرح اتحاد کفارہ کی بنیاد پر کفارۂ قتل پر کفارۂ یمین کو محمول کر کے اسمیں بھی رقبہ کے لئے ایمان کی قید ثابت کی ہے اسی طرح انہیں چاہیے کہ کفارہ یمین پر کفارہ قتل کو اطعام مساکین کے حق میں محمول کریں۔

جواب:

اسم علم سے تفاوت ثابت ہے اور یمین میں طعام منصوص ہے اور قتل میں اصل طعام ہی منصوص نہیں۔ اور اسم علم سے وجود تو ثابت ہوتا ہے لیکن وہ اپنے عدم کے وقت عدم حکم کو ثابت نہیں کرتا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اسم علم اصل یعنی کفارۂ یمین میں بھی عدم اطعام کی صورت میں ادائے کفارہ کی نفی نہیں بلکہ کسوہ بھی کافی ہے۔ تو فرع (قتل) میں حکم کیسے متعدی ہوگا۔

قوله: وانما قيد الطعام باليمين الخ

شارح العلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اعتراض کفارۂ یمین کو لیکر کیا ہے کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کی ایک روایت میں کفارۂ ظہار یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا کفارۂ قتل میں بھی ثابت ہے

فلا اعتراض۔

وعند نا لا يحمل المطلق على المقيد وان كا نافى حادثة واحدة الخ

احناف کے مذہب کا بیان:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مطلق اور مقید خواہ ایک حادثے میں ہوں جس طرح کفارۂ ظہار ہے یا مختلف حادثوں میں ہوں جس طرح کفارۂ قتل اور یمین کی مثال گذری، بہر حال احناف کے ہاں مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھ کر عمل کیا جائے گا۔ اسے مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا لہذا کفارۂ ظہار میں اگر کوئی مسکینوں کو کھانا کھلانا چاہے تو تکمیل کفارہ سے قبل جماع کرنے میں کوئی جرم نہیں اسی طرح کفارۂ قتل کے برعکس کفارۂ یمین و کفارۂ ظہار وغیرہ میں جس طرح مؤمن غلام کا آزاد کرنا جائز ہے کافر غلام کی آزادی بھی کافی ہے۔

احناف کی دلیل:

مطلق اور مقید دو مستقل دلیلیں ہیں، لہذا حتی الامکان دونوں پر عمل کیا جائے گا۔ الا ان يكون في حكم واحد الخ یہ مذہب احناف سے استثناء ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی ایک حکم شرعی میں مطلق اور مقید دنوں وارد ہوں تو مطلق کو مقید کے تابع بنایا جائے گا۔ کیونکہ دونوں کے مقتضاء پر عمل کرنا ممکن نہیں اور مقید بمنزلہ ناطق اور مطلق بمنزلہ ساکت کے ہے۔ اور ساکت اور ناطق جب باہم متعارض ہوں تو ترجیح ناطق کو دی جاتی ہے۔

مثال سے وضاحت:

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت میں کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی قید مذکور ہے فصيام ثلثة ايام متتابعات جبکہ متواتر قراءت اس سے خالی ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ تین [illegible] پے در پے رکھے بھی [illegible] نہ رکھے بھی، تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ لہذا تتابع شرط [illegible]

قوله: والشافعی رحمه الله انما لم یحمل هذاالخ

شارحؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ یہاں اپنے مشہور اصول سے ہٹ کر مقید پر مطلق کو محمول نہیں کرتے کیونکہ ان کے ہاں قراءت غیر متواترہ خواہ واحدہ ہوں یا مشہورہ معتبر نہیں۔

شوافع کی طرف سے احناف پر چند اعتراضات اور ان کا دفعیہ:

پہلا اعتراض:

احناف کا اصول ہے کہ جب حادثہ اور حکم ایک ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔لہذا صدقہ فطر میں انہیں کافر غلام کی طرف سے صدقہ فطر کی ادائیگی کے وجوب کا قول نہ کرنا چاہئے کیونکہ اس حوالے سے مقید حدیث ادوا عن حر وعبد من المسلمین کا یہی تقاضہ ہے اور حکم اور حادثہ متحد ہیں۔

جواب:

احناف کا اصول اجتماع ضدین سے بچنے کی خاطر تھا جبکہ مذکورہ صورت میں مطلق اور مقید دونوں پر عمل کرنا اسلئے درست ہے کہ دونوں کا تعلق سبب سے ہے اور اسباب میں کوئی تعارض نہیں ہوتا لہذا دونوں پر عمل ممکن ہے۔

مطلق اور مقید کی صور خمسہ اور ان کے احکام

فالحاصل ان فی اتحاد الخ :سے شارح حاصل کلام کے طور پر مطلق اور مقید نصوں کے وارد ہونے کی ممکنہ پانچ صورتوں ﷺ اور مختلف فیہ اور متفق علیہ صورتوں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔جس کا بیان یہ ہے ۔

نمبر	ممکنہ صور خمسہ	بیان مذاہب
۱	مطلق اور مقید دونوں سبب وغیرہ پر وارد ہوں	احناف کے ہاں مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا،شوافع کے ہاں ہوگا۔

۲	مطلق اور مقید ایک ہی حادثہ اور حکم پر وارد ہوں	مطلق کو بالاتفاق مقید پر محمول کیا جائے گا۔
۳	مطلق اور مقید کا حادثہ ایک ہو اور حکم مختلف ہوں	احناف کے ہاں مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا ،شوافع کے ہاں ہوگا۔
۴	مطلق اور مقید حکم " "حادث"	" " "
۵	مطلق اور مقید دونوں حکموں اور حادثوں پر وارد ہوں	مطلق مقید پر بالاتفاق محمول نہیں کیا جائے گا۔

فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفى الخ:۔

مزیددواعتراضات کاجواب

دوسرااعتراض:

احناف کا قاعدہ ہے کہ جب مطلق اور مقید سبب میں وارد ہوں تو مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھا جائے گا کمامر انفاً جبکہ سائمہ اونٹوں میں وجوب زکوۃ کا قول کر کے احناف نے اس اصول کے برعکس حدیث مطلق فی خمس من الابل شاۃ کو حدیث مقید فی خمس من الابل السائمة شاۃ پر محمول کیا ہے کیونکہ وجوب زکوۃ کا سبب ہے۔

جواب:

ہم نے مطلق کو مقید نہیں کیا بلکہ مطلق اونٹوں میں وجوب زکوۃ کی نفی ایک اور حدیث سے ہوتی ہے سرکاردوعالم ﷺ نے فرمایا لیس فی العوامل والحوامل والعلوفة صدقة اس حدیث میں مذکور تینوں قسم کے اونٹ غیر سائمہ ہیں جن سے وجوب زکوۃ کی نفی ہوگئی۔اور حکم سائمہ اونٹوں کے حق میں ثابت ہوا۔الغرض مطلق کا اطلاق اس حدیث آخر کی بناء پر منسوخ ہوا نہ اس بناء

پر کہ ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔

تیسرا اعتراض:

احناف کا اصول ہے کہ جب مطلق اور مقید دو مختلف حادثوں پر وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا حالانکہ شہادت فی الرجعت الگ حادثہ ہے اور شہادت فی الدین وغیرہ الگ لیکن آپ نے شہادت فی الرجعت میں منصوص ذوی عدل منکم والی قید دیگر تمام شہادتوں میں بھی ضروری قرار دے کر کہا ہے کہ گواہ کا عادل ہونا شرط ہے

جواب:

معترض کا اعتراض بے جا ہے ہم نے گواہ کے لئے عدالت کی شرط اس آیت کی وجہ سے لگائی ہے :اذا جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا جس سے فاسق یعنی غیر عادل کی خبر کا واجب التوقف ہونا معلوم ہوا نہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔

چوتھی وجہ فاسد کا بیان:

قیل ان القران فی النظم الخ : ۔یہاں سے صاحب کتاب رحمہ اللہ چوتھی وجہ فاسد کو بیان کر رہے ہیں جو مالکیہ کے ہاں معتبر ہے۔

دلیل کا مفہوم:۔۔اگر دو مستقل کلاموں کو واو کے ذریعہ باہم جمع کیا جائے تو ان کا حکم بھی مشترک ہوگا۔

وجہ:۔۔۔۔واؤ قران کے لئے آتا ہے اور قران اسی وقت متحقق ہوگا جب اشتراک فی الحکم ہو۔

ثمرہ دلیل:۔۔۔۔۔مالکیہ کے ہاں اسی دلیل کی بناء پر بچے کے مال میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان اقیموا الصلوۃ واٰتو الزکوۃ میں دونوں حکموں کے مابین واؤ ذکر فرمایا ہے اور بالاتفاق بچہ پر نماز فرض نہیں لہذا اشتراک فی

الحکم کا تقاضہ ہے کہ اس پر زکوۃ بھی واجب نہ ہو۔ احناف بھی بچے کے مال پر عدم وجوب زکوۃ کے قائل ہیں مگر دلیل لا زکوۃ فی مال الصبی ہے۔

واعتبروا بالجملۃ الناقصۃ الخ ماتن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے جملہ کاملہ اور ناقصہ کے عطف مثلاً زینب طالق وھندہ طالق کو عطف الناقصہ علی الکاملہ پر خبر کی طرف احتیاج ہے البتہ اگر جملہ تامہ میں بھی احتیاج ہو تو اشتراک میں کوئی مضائقہ نہیں جس طرح ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر میں عبدی حر اگرچہ جملہ کاملہ ہے لیکن تعلیق کے اعتبار سے محتاج اور ناقص ہے لیکن انت طالق ان دخلت الدار وھند طالق میں ایسا نہیں۔ کیونکہ اگر اس کا مقصود تعلیق ہوتا تو وہ ھند پر سکوت اختیار کرتا۔ اور خبر ذکر نہ کرتا۔ خبر کا ذکر کرنا دلیل ہے کہ وہ مخاطبہ کی طلاق کو تو دخول دار سے معلق کر رہا ہے لیکن ھند پر طلاق تنجیزی واقع کر رہا ہے۔

پانچویں وجہ فاسد کا بیان:

والعامل اذا خرج مخرج الجزاء الخ :

شارح رحمہ اللہ کا خیال ہے کہ یہاں سے مصنفؒ پانچویں وجہ فاسد کو بیان کر رہے ہیں اگرچہ شارح کو بھی اعتراض ہے کہ مذہب احناف کو اصالتاً اور خصم کے مذہب کو تبعاً لانا خلاف سابق ہے۔ پانچویں وجہ فاسد کو مندرجہ ذیل نقشے کی مدد سے بآسانی سمجھا جا سکتا ہے۔ صیغہ عام اگر نص یا قول صحابی میں کسی شخص مخصوص کے متعلق وارد ہو تو اس کی مندرجہ ذیل صورتیں ہیں۔

نمبر شمارہ	صورتوں کا بیان	حکم	مثال

۱	کلام مبتدأ (نیا کلام) ہو	یہ صیغہ عام اپنے تمام افراد کو شامل ہوگا مخصوص بالسبب نہ ہوگا۔	لاتعداد مثالیں ممکن ہیں
۲	اگر یہ کلام محل جزاء میں ہو	یہ تمام افراد کے ساتھ عام نہ ہوگا بلکہ مخصوص بالسبب ہوگا اسمیں کسی کا اختلاف نہیں	ان ما عزازنیٰ فرجم او سھی رسول اللہ علیٰ اللہ علیہ وسلم فسجد
۳	محل جواب میں ہو اور زائد از جواب نہ ہو مگر کلام مستقل ہو	بالاتفاق صیغہ عام سبب ورود کے ساتھ مختص ہوگا۔	دعوت غداء پر یہ کہنا ان تغدیت فعبدی حر
۴	محل جواب میں ہو مگر کلام مستقل نہ ہو	بالاتفاق صیغہ عام سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا آخری تینوں صورتوں میں ماعدا میں ثبوت حکم قیاس یا دلالت النصؔ یا نص آخر کے ذریعہ کیا جائے گا۔	**الیس لی علیک الف درھم** کے جواب میں نعم یا بلیٰ کہنا

۵	کلام محل جواب میں ہو لیکن زائد علی قدر الجواب ہو۔	یہ صورت مختلف فیہ ہے حنفیہ کے نزدیک صیغہ اپنے عموم پر رہے گا تا کہ الیوم کا تلفظ لغو نہ ہو لہذا مدعو الیہ کھانے کے علاوہ آج کے دن کہیں بھی کھانا کھا لے تو حانث ہو جائیگا۔ جبکہ امام مالک، شافعی اور زفر رحمہم اللہ کے ہاں دلالت حال کی وجہ سے کلام مدعو الیہ کھانے کے ساتھ خاص ہے لہذا داعی کے علاوہ کہیں بھی کسی کے ساتھ کھا لے تو حانث نہ ہوگا۔	تعال تغد معی کے جواب میں یہ کہنا ان تغدیت الیوم فعبدی حر۔

چھٹی وجہ فاسد کا بیان:

چھٹی دلیل:

بعض شوافع کا کہنا ہے کہ جو کلام محل مدح میں ہو مثلاً ان الابرار لفی نعیم ۔یا برائے مذمت ہو جیسے ان الفجار لفی جحیم ۔وغیرہ تو ایسے کلام میں عموم نہیں ہوگا۔ بلکہ جن کے متعلق یہ کلام ہے ان ہی کے ساتھ خاص ہوگا اور ان کے علاوہ میں اگر گنجائش ہو تو قیاس یا دلالت النص سے حکم ثابت کیا جائیگا۔

ثمرہ دلیل:

والذین یکنزون الذھب والفضة ایک مخصوص قسم کے متعلق ہے لہذا اس سے

زیورات پر وجوب زکوۃ کا استدلال صحیح نہیں۔

مذھب احناف وتردید خصم:

جب تک عام کے مقتضاء یعنی عموم پر عمل ممکن ہو اس کے مقتضاء کو باطل کرنا جائز نہیں لہذا جو عام محل مدح یا ذم میں ہو اسے عموم پر برقرار رکھا جائے گا کیونکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہیں لہذا آیت مذکورہ سے زیورات پر وجوب زکوۃ کا حکم لگانا درست ہے۔ یہ کہنا درست نہیں کہ کنز سے مال مدفون مراد ہے کیونکہ ولا ینفقونھا الخ کا قرینہ شاہد ہے کہ اس سے زکوۃ مراد ہے۔

ساتویں وجہ فاسد کا بیان:

یہ دلیل بھی شوافع کے ہاں معتبر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب جمع کی اضافت جمع کی طرف ہو تو جمع اول کا ہر ہر فرد جمع ثانی کے ہر ہر فرد کے لیئے ثابت ہوگا۔ لہذا خذ من اموالھم صدقۃ میں اموال (جمع) کی اضافت ھم (جمع) کی طرف ہے اس لئے غنی کے ہر طرح کے مال میں زکوۃ واجب ہوگی۔ خواہ نقود ہو یا عروض یا مال سائمہ۔ احناف کے ہاں اس صورت میں انقسام آحاد علی الاحاد ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً لبسوا ثیابھم کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر شخص نے اپنا اپنا لباس پہن لیا وکذا رکبوا دوابھم وفاغتسلوا وجوھکم۔

ثمرہ اختلاف ایک مسئلہ فقہیہ کی روشنی میں

اگر کوئی شخص اپنی دو بیویوں کو مخاطب کر کے یوں کہے اذا ولدتما ولدین فانتما طالقان ، تو شوافع کے ہاں ہر عورت کے لئے طلاق دو بچوں کی دلالت کی صورت میں ثابت ہوگی۔ ورنہ نہیں جبکہ احناف کے نزدیک ہر عورت اگر ایک ایک بچہ جن لے تو بھی اسے طلاق واقع ہو جائیگی۔ رہا تثنیہ پر جمع کا اطلاق تو یہ مسامحتاً ہے۔

آٹھویں وجہ فاسد کا بیان:

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس وجہ فاسد میں کثیر اختلافات ہیں جنہیں تفصیل سے ذکر کیا ہے

۔اس وجہ کا تعلق اس امر سے ہے کہ کسی شے کا امر اس کی ضد کے منہی عنہ ہونے کا اور کسی شئی کی نہی اس کی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔یا نہیں اور یہ منہی عنہ یا مامور بہ کس درجے کے ہونگے ۔اس سلسلے میں تین مشہور مذاہب ہیں،۔

(۱) مذہب امام الحرمین و امام غزالی رحمہما اللہ:۔ امر بالشئی اپنی ضد کے منہی عنہ ہونے کا اور نہی اپنی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔

(۲) بعض دیگر اصولیین کا مذہب:۔ امر بالشئی اپنی ضد کے حرام ہونے کا تقاضہ کرتا ہے ۔اور نہی عن الشئی اپنی ضد کے واجب ہونے کا تقاضہ کرتی ہے الغرض: امر اور نہی میں اپنی ذات کے ساتھ ساتھ اپنی ضد کے متعلق بھی حکم ہوتا ہے۔

(۳) احناف کا مذہب:۔ امر بالشئی اپنی ضد کی کراہت کو مستلزم ہے اور نہی عن الشئی منہی عنہ کی ضد کے لئے سنت مؤکدہ کے برابر درجہ ثابت کرتی ہے: حقیقتاً سنت مؤکدہ اسلئے نہیں ہے کہ وہ تو آپ ﷺ کے قول فعل اور تقریر کا نام ہے۔مذہب احناف میں مزید تفصیل یہ ہے کہ بالذات امر کی وضع اپنی ضد کی تحریم کے لئے نہیں ہوتی۔اس سلئے کراہت کا قول کیا گیا۔تاہم اگر مامور بہ کی ضد میں اس درجہ مشغول رہا کہ مامور بہ فوت ہوگیا تو ضد حرام ہوگی۔مثلاً رکعت ثانیہ کے لئے قیام مامور بہ ہے لیکن اس کی ضد قعود فی الرکعۃ الاولیٰ سے نماز صرف اس وقت فاسد ہوگی جبکہ قعود اس قدر طویل ہو کہ قیام فوت ہو جائے ۔

امثلہ:۔۔۔ شارح رحمہ اللہ نے الامر بالشئی یستلزم کراهیته ضده کی مثال میں احناف کا باہم اختلاف ذکر کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ دوران نماز مکان طاہر پر سجدہ مامور بہ ہے اگر کوئی مکان نجس پر سجدہ کرلے پھر مکان طاہر پر اعادہ کرلے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہیں۔اور طرفین کے نزدیک مکان نجس پر سجدہ کرتے ہی اس کی نماز فاسد ہوگئی۔اعادہ نماز لازم ہے۔صرف اعادۂ سجدہ علی مکان طاہر کافی نہیں۔ مبنائے اختلاف یہ

ہے کہ مامور بہ کی ضد میں مشغولیت مامور بہ کی تفویت کو مستلزم ہے یا نہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مکان نجس پر سجدہ کے بعد چونکہ اس نے مکان طاہر پر اس سجدہ کا اعادہ کیا ہے لہذا مامور بہ فوت نہیں ہوا۔ زیادہ سے زیادہ اس نے ایک مکروہ فعل کا ارتکاب کیا وھو لا یوجب فساد الصلوۃ۔ جبکہ طرفین رحمہما اللہ کے ہاں مکان نجس میں سجدہ کرتے ہی مامور بہ فوت ہو گیا۔ کیونکہ نماز میں تطہیر ایک دائمی فرض ہے۔ اور مکان نجس پر سجدہ کرنے والا حامل نجاست ہے لہذا مکان نجس پر سجدہ حرام ہے جو فرض تطہیر کو فوت کر رہا ہے اور فرض رہ جانے سے نماز فوت ہو جاتی ہے۔

ثانی کی مثال محرم کا سلے ہوئے کپڑے نہ پہننا ہے کہ اس منہی عنہ کی ضد یعنی چادر اور تہبند وغیرہ کو حالت احرام میں ترک نہیں کیا جائے گا جس طرح سنت مؤکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا۔

﴿تمسکات ضعیفہ وفاسدہ تمام شد﴾

فصل: مشروعات کے بیان میں

احکام مشروعہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں (۱) رخصت (۲) عزیمت

ما مور بہ کی قسم اول عزیمت:

صاحب کتاب رحمہ اللہ نے اولاً عزیمت کی تعریف اور اسکے بعد اسکی تقسیم فرمائی ہے۔

عزیمت کی تعریف.

عزیمت احکام میں اصل ہے۔ اور اسکی مشروعیت کسی عارض کی بنا پر نہیں ہوا کرتی خواہ اسکا تعلق فعل سے ہو جیسے ماموراتِ شرعیہ یا ترک فعل سے ہو جیسے منہیات شرعیہ۔

عزیمت کی تقسیم:

عزیمت کی ابتداء کل چار قسمیں ہیں۔ (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل

وجہ حصر بطرز شارح:۔۔۔۔عزیمت کا منکر کافر کہلائے گا یا نہیں۔ اگر اس کا منکر کافر کہلائے گا تو وہ فرض ہے اگر اس کا منکر کافر نہیں کہلاتا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اسکا تارک موجب عقاب ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو واجب ہے اگر تارک موجب عقاب نہیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا یا نہیں۔ اول سنت اور ثانی نفل ہے ۔

فرض

(۱) فرض کی تعریف

وھی مالا یحتمل زیادة ولا نقصاناً بالدلیل لا شبهة فیه کالایمان ولارکان الاربعة وھی الصلوة والزکوة والصوم والحج۔

فرض کا حکم:

یہ علم یقینی اور عمل قطعی کا فائدہ دیتا ہے۔لہذا بلاعذر ترک کرنے والا فاسق ہوگا یہ فرض کے موجب، برائے عمل قطعی ہونے کا ثمرہ ہے اور علم کا ثمرہ یہ ہے کہ اس کا منکر کافر ہے۔

(۲)واجب

واجب کی تعریف

ماثبت بدلیل فیه شبهة کالعام المخصوص والمجمل والخبر الواحد کصدقة الفطر والاضحیة۔

واجب کا حکم:

اس سے علم یقینی کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ یہ علم ظنی کا فائدہ دیتا ہے۔لہذا اس کا منکر کافر نہیں البتہ فاسق ہے جبکہ باعتبار عمل یہ فرض ہی کی طرح ہے بلکہ اسکا نام فرض عملی بھی ہے۔اگر کوئی شخص واجب کی توہین کرے تو کافر ہو جائیگا۔ لان اهانة الشریعة کفر ائمہ ثلثہ کے ہاں واجب مستقل قسم نہیں۔

(۳)سنت

سنت کی تعریف:۔ لغوی معنی: طریقہ اور راستہ خواہ اچھا ہو یا برا۔

اصطلاحی تعریف:۔ الطریقة المسلوکة فی الدین بغیر الفرض والواجب۔

سنت کا حکم:۔ مسلمانوں سے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائیگا۔ جس پر دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نهاکم عنه فانتهوا۔

فوائد قیود:۔

(۱) ان یطالب: یہ فصل اول ہے جس سے نفل نکل گیا۔(۲) من غیر افتراض: یہ فصل ثانی ہے۔جس سے فرض خارج ہوگیا۔(۳) ولا وجوب: یہ فصل ثالث ہے جس سے واجب نکل گیا۔اب تعریف جامع لافرادہ اور مانع عن غیرہ ہوگئی۔ولکن قالوا ان ھذا التعریف الخ شارحؒ وضاحت کررہے ہیں کہ مذکورہ حکم اور تعریف کا مصداق صرف سنن ھدی (سنت مؤکدہ) ہے البتہ آنے والی تقسیم سنن ھدیٰ کے علاوہ زوائد کی بھی ہے۔

نکتہ ضروریہ:۔

احناف کے ہاں سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقے پر بھی درست ہے لقولہ علیہ السلام من سن سنۃ فلہ اجرھا واجر من عمل بھا ۔شوافع اس اطلاق کو بلا اضافت جائز نہیں مانتے بلکہ صراحت ضروری ہے مثلاً یوں کہے ھذہ سنۃ الشیخین وھذہ سنۃ ابی بکر رضی اللہ عنھم ۔ ان کی دلیل سعید بن میتبؒ کا قول ہے ما دون الثلاث من الدیہ لا ینصف وھو السنۃ یہاں سعید بن میتبؒ کا اشارہ سنت نبی کی طرف نہیں بلکہ حضرت سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنھم کے قول کی طرف ہے۔

سنت کی پہلی تقسیم:

سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) سنن ھدیٰ یا سنت مؤکدہ اور (۲) زائدہ یا سنت غیر مؤکدہ

(۱) سنن ھدیٰ کی تعریف:۔جس کا مطالبہ اس طور پر ہو کہ اس کا تارک ملامت اور عتاب کا مستوجب ہو مثلاً جماعت، اذان، اقامت۔

(۲) سنن زوائد کی تعریف:۔جس کا ترک کرنے والا ملامت یا عتاب کا مستحق نہ ہو مثلاً لباس، قیام اور قعود وغیرہ عادات میں اتباع نبوی ﷺ۔

(۴) نفل:

نفل کی تعریف:۔

جس کو بجالانے والا مستحق ثواب ہو لیکن چھوڑنے والے پر کوئی عقاب نہ ہو۔ مثلاً مسافر پر دو رکعت واجب ہیں۔ لیکن وہ دو مزید پڑھ لے تو یہ دو رکعتیں اس کے حق میں نفل شمار ہوں گی۔

شارح رحمہ اللہ نے ضمناً ایک دوسرے اختلاف کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ آیا نفل شروع کرنے سے فرض بن جاتا ہے یا نہیں۔ یعنی اس کا اتمام لازم ہے یا نہیں۔

شوافع کا مذہب:۔۔ نفل شروع کرنے کے بعد بھی نفل ہی رہتا ہے لہذا اگر مکمل کرنے سے پہلے توڑے تو قضا واجب نہیں۔

شوافع کی دلیل:۔۔ بقائے شئی ابتدائے شئی کے مخالف نہیں ہوتی۔ لہذا جو ابتداء نفل ہے بقاءً بھی نفل ہی ہوگا۔ خواہ نماز ہو یا روزہ۔

احناف کا مذہب:

نفل شروع کرنے تک تو مرضی پر موقوف تھا لیکن شروع کرنے کے بعد لازم ہو گیا۔ اگر توڑ دیا تو اعادہ واجب ہوگا۔ چاہے نفل نماز شروع کرکے توڑ دے یا نفل روزہ مکمل کرنے سے پہلے فاسد کر دے۔

احناف کی دلیل:

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **لا تبطلوا اعمالکم** لہذ انفل نماز روزہ کا جو حصہ ادا ہوا اس کی محافظت ضروری ہے کیونکہ وہ ایک عمل ہے اور اعمال کو باطل کرنے سے روکا گیا ہے۔ اس ادا شدہ کیا محافظت یہی ہے کہ اس پر حکم مرتب ہو اور اس کا مفید حکم ہونا اتمام کے بغیر ممکن نہیں۔ نفل کو تام نہ کرنا امتناع عن العمل نہیں کیونکہ اداء شدہ عمل کے ابطال کو مستلزم ہے۔

احناف کی دوسری دلیل:

نذر ماننے والے پر محض ذکر قولی اور تعیین لسانی یعنی لـلـه علـى ان اصـلـي ركـعـتـيـن وغيره کی بناء پر بالاتفاق نذر کو شروع کرنا اور پھر پائے تکمیل تک پہنچانا واجب ہے اسی پر ہم دوام نفل بعد الابتداء کو قیاس کرتے ہیں۔ جبکہ دوام ابتداء کی بنسبت آسان اور سہل ہے۔ اس طرح شروع فعل ذکر قولی سے اقویٰ ہے۔

ماموربہ کی قسم ثانی رخصت

رخصت کی تعریف نہ کرنے کی وجہ:

محتاج تعریف وہ اشیاء ہوتی ہیں جن میں اشتراک معنوی ہو کہ لفظ واحد کی وضع مفہوم کلی کیلئے ہو اور یہ لفظ مفہوم کلی کے ہر ہر فرد میں حقیقت ہو اور تمام افراد متفق الحقیقت ہوں جبکہ رخصت میں ایسا کوئی اشتراک نہیں پایا جاتا ہے لہذا پہلے صاحب کتاب رحمہ اللہ نے اس کی تقسیم کی اور پھر تقسیم کی ہر ہر قسم کی تعریف ذکر فرمائی ہے۔

رخصت کی تقسیم:

اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں (۱) رخصت حقیقیہ اور (۲) رخصت مجازیہ: پھر رخصت حقیقیہ اور مجازیہ کی مستقل دو قسمیں ہیں۔ الغرض کلا رخصت کی چار قسمیں ہوئیں۔ تفصیل بطرز شارحؒ ملاحظہ فرمائے۔

(۱) رخصت حقیقیہ:

ایسی رخصت جس کی عزیمت معمول بہا ہو کر باقی رہے پھر ایک صورت میں عزیمت کی طرح سے رخصت بھی اپنے تمام اعتبارات کے ساتھ ہوگی یہ احـق مـن الاخـر ہے۔ جسمیں بعض اعتبارات سے عزیمت موجود ہوگی بعض سے نہیں۔ وكذا الرخصة

(۲) رخصت مجازیہ:

ایسی رخصت جسمیں عزیمت فوت ہو جائے یعنی معمول بہا رہے اس قسم کو مجازاً رخصت کہا گیا۔ ورنہ حقیقتاً یہ خود عزیمت ہے لفوات العزیمۃ پھر اگر عزیمت من کل الوجوہ جمیع عالم سے فوت ہے تو یہ اتم المجاز ہے اور اگر بعض مادوں کے اندر عزیمت موجود ہے تو یہ مجاز ہونے میں غیر تام اور ناقص ہے۔

اما احق نوعی الحقیقۃ۔

رخصت حقیقیہ کی نوع کے بعض احکام

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے لیکن رخصت پر عمل بھی جائز ہے کیونکہ جانب رخصت میں محرم اور اس کا موجب باقی ہیں لیکن مواخذہ کے حق میں باوجود دلیل حرمت قائم ہونے کے اس کے مرتکب کے ساتھ مباح کی طرح معاملہ ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ فی نفسہ یہ افعال حرام نہ رہے بلکہ مباح ہو گئے۔ بلکہ یہ تمثیل محض ترک مؤاخذہ کے حق میں ہے۔

شارحؒ نے مصنف رحمہ اللہ کی بیان کردہ ہر مثال کی سیر حاصل وضاحت کی ہے ہم صرف امثلہ کے نقل پر اکتفاء کرتے ہیں۔

رخصت حقیقیہ کی قسم اول کی مثالیں:۔

(۱) حالت اکراہ میں کلمہ کفر کہنا جبکہ دل مطمئن بالایمان ہو (۲) حالت اکراہ میں روزۂ فرض افطار کرنا (۳) حالت اکراہ میں دوسرے کے مال یا نفس کو تلف کرنا (۴) ظالم جابر بادشاہ سے جان کا خوف ہونے کی بناء پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ترک کرنا۔ (۵) مجبور کا حالت احرام میں جنایت کا ارتکاب کرنا (۶) حالت مخمصہ میں مال غیر کھانا۔

نکتہ:۔۔۔۔ تمام مثالوں پر غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ عزیمت کی صورت میں بالکلیہ اس کا

حق فوت ہوتا ہے صورۃً ومعنیً جبکہ جانب رخصت میں ایک حق باقی ہے۔

علی الترتیب مثال اول میں اللہ کا حق یعنی تصدیق قلبی مثال ثانی میں اللہ کا حق یعنی قضاء صوم، مثال ثالث میں مالک مال کا حق یعنی مہمان، مثال رابع میں اللہ کا حق یعنی امر بالمعروف نہی عن المنکر کے ترک کی حرمت کا اعتقاد، مثال خامس میں اللہ کا حق بصورت جزاء تاوان اور مثال سادس میں غیر کا حق ضمان باقی رہتا ہے۔

نوٹ:۔۔۔۔ چونکہ یہاں باوجود دلیل حرمت قائم ہونے کے بندہ کے ساتھ خاص رعایت ہے لہذا اس قسم کو رخصت کہنا احق واولیٰ ہے۔

رخصت حقیقیہ کی قسم ثانی کے چند احکام

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا سبب کامل طور پر موجود ہے صرف حکم کو مؤخر کر دیا گیا ہے مثلاً مسافر کے لئے رمضان میں افطار کا حکم۔

اما اتم نوعی المجاز:۔

رخصت مجازیہ کی نوع اتم کے چند احکام:۔اسے مجازاً رخصت کہا گیا ہے حالانکہ یہی امت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوۃ والسلام کے حق میں عزیمت ہے۔ اس کا تعلق امم سابقہ پر مشروع احکام شاقہ سے ہے۔

النوع الرابع:۔

رخصت کی آخری قسم کے چند احکام:۔یہ قسم ان احکام پر مشتمل ہے جو عام حالات میں مشروع ہیں تاہم مخصوص حالات اور عوارض کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ شارحؒ نے مصنفؒ کی بیان کردہ تمام مثالوں کی وضاحت فرمائی ہے جس کا ضروری حصہ ملاحظہ فرمائے۔

پہلی مثال:۔۔۔۔ حالت سفر میں قصر صلوۃ: مسافر کے جواز قصر میں اختلاف نہیں تاہم

احناف کے نزدیک یہ رخصت رخصت اسقاط ہے لہذا اس کے لئے اتمام صلوۃ جائز نہیں۔ جبکہ شوافع کے ہاں رخصت ارفع ہے اور اتمام واکمال اولیٰ ہے۔

شوافع کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان: واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ہے اور طریق استدلال یہ ہے کہ قصر کی صورت میں گناہ کی نفی کی گئی ہے۔ جو اس کے جواز پر دال ہے البتہ حضور اکرم ﷺ نے سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اسی طرح کے استدلال پر ارشاد فرمایا تھا: صدقة تصدق اللّٰه بها علیکم فاقبلو اصدقته اس سے بھی قصر کو قبول کرنے کا لزوم اور وجوب معلوم ہوتا ہے۔

شوافع کو جواب:

گناہ کی نفی بعض مخاطبین کے اس خیال کی نفی کے لئے تھی کہ شاید قصر صلوۃ گناہ ہو۔ جس طرح اس فرمان میں ہے **ان الصفا والمروة من شعائر اللّٰه فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیه ان یطوف بهما۔**

دوسری مثال:۔

مکرہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت کا ساقط ہونا جس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم یعنی یہ چیزیں تم پر حالت اضطرار میں حرام نہیں لہذا اس حالت میں اگر کوئی شراب نہ پئے یا مردار نہ کھائے اور مر جائے تو گناہگار ہوگا۔ بخلاف قسم اول کے کہ وہاں عزیمت اولیٰ تھی اور حرمت باقی تھی۔ صرف مؤاخذہ مرفوع تھا۔ امام ابو یوسف اور امام شافعیؒ نے شرب خمر اور اکل میتہ کو بھی قسم اول سے شمار کیا ہے۔ ان کی دلیل ان اللّٰه غفور رحیم ہے جبکہ ہمارا جواب یہ ہے کہ مغفرت اور رحمت کا تعلق ان چیزوں کے مقدار رمق سے زیادہ کھا لینے وغیرہ امور سے ہے۔

ثمرۂ اختلاف:۔۔۔۔ اگر کوئی قسم کھالے بو اللّٰه لا اکل حراما پھر بحالت اضطرار

حرام گوشت کھالے تو ان کے ہاں چونکہ نفس حرمت باقی ہے لہذا حانث ہوگا۔اور ہمارے ہاں نہیں ہوگا۔ کیونکہ حالت اضطرار میں ان چیزوں کی حرمت ساقط ہوچکی ہے

تیسری مثال:۔۔۔۔مسح علی الخفین کرنے سے غسل رجل کی فرضیت ساقط ہے صاحب ہدایہ" کے ہاں غسل رجل ہی عزیمت ہے۔

احکام مشروعیہ کی بحث مکمل ہوئی

امر اور نہی کی تمام اقسام کے لئے اسباب ہوا کرتے ہیں

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امر اور نہی اپنی جملہ اقسام کے ساتھ طلب فعل یا ترک فعل کے لئے آتے ہیں اور امر کی اقسام سے مراد امر کا موقت یا مطلق عن الوقت ہونا اور وسیع یا تنگ ہونا ہے اور نہی کی اقسام اس کا امور شرعیہ یا امور حسیہ سے ہونا اور قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ ہونا ہے۔ آگے مصنف رحمہ اللہ نے چند احکام شرعیہ اور ان کے اسباب علل کو ذکر فرمایا ہے جن کا مختصر تجزیہ حسب ذیل ہے۔

نمبر شمار	حکم شرعی	سبب وعلت
۱	اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا	عالم کا حدوث یعنی عدم سے وجود میں آنا اگر صانع نہیں تو اتنا بڑا عالم کیسے وجوع میں آیا؟
۲	فرضیت نماز	وقت کا داخل ہونا: اصل سبب اللہ کا واجب کرنا ہے جو ایک امر باطن ہے (اور وقت اسکا قائم مقام ہے)
۳	فرضیت زکوۃ	مال نصاب کا مالک ہونا، جو بڑھنے والا یا مال تجارت ہو نیز اس پر سال گزر چکا ہو۔
۴	فرضیت روزۂ رمضان	شہود شہر رمضان / سبیت پر ایک دلیل اضافت بھی ہے کما قیل صیام رمضان
۵	صدقۂ فطر	اس شخص کا ہونا جس کا کفیل اور مربی ہے (راس یموه ویلی علیه سے یہی مراد ہے)
۶	حج کا فرض ہونا	بیت اللہ شریف کا موجود ہونا۔ سبب (بیت اللہ ایک ہے اس لئے فرضیت بھی عمر میں ایک ہی مرتبہ ہے۔)

۷	عشر اور خراج	زمین کا حقیقۃ یا تقدیراً نامیا (بڑھنے والا) ہونا حقیقتاً نمو عشر میں اور تقریراً خراج میں ہے
۸	معاملات	زندگی کی بقاء کا معاملات سے متعلق ہونا، حیوانات اپنی بقاء میں معاملات کے محتاج نہیں۔
۹	طہارت	نماز کی مشروعیت سبب ہے ہر طرح کی طہارت کے وجوب کا خواہ حقیقی ہو یا حکمی، صغریٰ ہو یا کبریٰ
۱۰	عقوبات مثلاً حد زنا، حد سرقہ، حد قذف، حد شرب، قصاص و دیت	مذکورہ نو مثالیں عبادات کی تھیں، جہاں تک عقوبات شرعیہ کا تعلق ہے تو ان کے اسباب وہی ہیں جن کی طرف یہ عقوبات منسوب ہیں۔ رہے کفارات تو وہ چونکہ عبادات اور عقوبات کے درمیان دائر ہیں لہذا ان کا سبب بھی ایسا امر ہوگا جو ممانعت اور اباحت کے درمیان ہو مثلاً قتل خطا آمیں شکار کا نشانہ لینا امر مباح ہے اور عدم احتیاط ممنوع فعل۔

کسی بھی حکم یا عقوبت کا سبب معلوم کرنے کا طریقہ

فرد بشر کے بس کی بات نہیں کہ دنیا میں اپنے متعلقہ تمام احکام شرعیہ اور عقوبات وغیرہ کا شمار کر کے سبب کو ذہن نشین کرے۔ لہذا شارح رحمہ اللہ ہم پر احسان فرما کر اپنے اکابر سے حاصل شدہ ایک عام فہم قاعدہ بیان کر رہے ہیں۔ تاکہ بلا دقت ہر حکم کا سبب معلوم کیا جا سکے۔ وہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر حکم کسی شئی کی طرف منسوب ہوگا بطریق اضافت ہو یا کسی اور طرح نیز ہر حکم کا کوئی نہ کوئی متعلق بھی ضرور ہوگا۔ بس حکم کا وجود بھی منسوب الیہ کے مرہون منت ہوا کرتا ہے۔ مثلاً کسب فلاں (کسب کا سبب فلاں ہے)

اعتراض:۔۔۔۔۔۔۔احناف تو شئی کی اضافت شرط کی طرف بھی کر دیتے ہیں حالانکہ وہ شرط سبب نہیں ہوتی، مثلاً صدقۃ الفطر، یہاں احناف کے ہاں صدقہ کا سبب راُس ہے نہ کہ فطر **وكذا حج الاسلام**

جواب:۔۔۔۔۔۔۔شئی کی اضافت سبب کی طرف مجازاً ہوا کرتی ہے فلا اعتراض علینا۔

باب اقسام السنہ

مصنف علیہ الرحمۃ اب تک کتاب اللہ کے متعلق بحث فرما رہے تھے۔ جو اصول شرعیہ میں اصل الاصول ہے، کتاب کی بحث سے فراغت کے بعد اب مصنف رحمہ اللہ سنت کی بحث کر رہے ہیں۔

سنت کا معنی:۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سنت کا لغوی معنی تو طریق اور راستہ کے ہے اور اصطلاح شریعت میں سنت حضور اکرم ﷺ کے اقوال، آپ ﷺ کے افعال اور جن امور کو دیکھ کر آپ نے ان پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ سکوت اختیار فرمایا، ان پر ہوتا ہے اس کے علاوہ سنت کا ایک عام مفہوم بھی ہے جس کے مطابق قرون اولیٰ مشہود بالخیر کے بزرگوں یعنی حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنھم اور تابعین عظام رحمھم اللہ تعالیٰ کے اقوال پر بھی سنت کا اطلاق ہوتا ہے اگرچہ زیادہ تر انہیں اثر کا نام دیا جاتا ہے تاہم سنت بھی کہتے ہیں جیسا کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا کہ تم میری اور میرے خلفائے راشدین کی جو سراسر ہدایت یافتہ اور مشعل راہ ہیں سنتوں کو مضبوطی سے تھام لو۔ حضرت سعید بن مسیب نے عورتوں کی انگلیوں پر تاوان کے مسئلے میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ کے قول کو سنت کہا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کی مراد عام نہیں بلکہ خاص ہے حضور اکرم ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات کے ساتھ۔

سنت کی تعریف:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سنت کی تعریف یہ کی ہے۔

کل ما اضیف الی النبی ﷺ من قول او فعل او صفة او تقریر ۔ اسے عرف عام میں حدیث کہا جاتا ہے۔

☆قول سے مراد حضور علیہ السلام کے فرامین مبارک ہیں

☆فعل سے مراد حضور علیہ السلام کے مبارک افعال ہیں۔

☆صفت سے مراد حضور اکرم ﷺ کے شمائل کا بیان ہے

☆تقریر سے مراد یہ ہیکہ صحابہ کرام نے حضور اکرم ﷺ کے سامنے کوئی کام کیا اور باوجود دیکھنے کے آپ نے منع نہیں فرمایا یا آپ کو اطلاع ملی کہ آپ کی غیر موجودگی میں کوئی کام ہو رہا ہے لیکن آپ اس پر خاموش رہے۔ اس کو تقریر کہا جاتا ہے۔ اور یہ بھی حجت شرعیہ ہے کیونکہ صاحب الشرع سے یہ امر محال ہے کہ وہ کوئی غیر شرعی کام ہوتا ہوا دیکھنے کے باوجود اس پر خاموش رہے۔

سنت کی اقسام:۔

مصنف رحمہ اللہ سنت کی چار اقسام بیان فرما رہے ہیں۔ اور انکے پیش نظر اصول حدیث کے قواعد و ضوابط نہیں بلکہ وہ اصول فقہ کے بیان کے مطابق یہ اقسام ذکر کر رہے ہیں۔ اگر چہ بعض ناموں اور قواعد کے اعتبار سے دونوں میں اشتراک بھی ہے۔

تنبیہ:۔۔۔۔۔ کتاب اللہ کی اقسام یعنی خاص، عام، امر، نہی، وغیرہ سب سنت میں بھی ملحوظ ہیں۔ یہاں سے ان اقسام کا بیان ہے جو کتاب میں بالکل نہیں ہیں۔

مقدمہ:۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے سنت کے بیان کو چار تقسیموں پر منقسم کیا ہے پھر ہر تقسیم کے تحت متعدد اقسام ہیں۔ وہ تقسیمات یہ ہیں:۔

☆تقسیم اول:۔ کیفیت اتصال کے بیان میں

☆ تقسیم ثانی:۔ کیفیت انقطاع کے بیان میں

☆تقسیم ثالث:۔ محل خبر کے بیان میں۔

☆تقسیم رابع:۔ نفس خبر کے بیان میں۔

تقسیم اول کا بیان بطریق وجہ حصر

تقسیم اول ہم سے لیکر حضور نبی کریم ﷺ تک کسی حدیث کے اتصال کی کیفیت کے بیان میں ہے یعنی یہ حدیث متصل تو ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس کا اتصال کس درجے کا ہے۔ تقسیم اول کا محور مندرجہ ذیل تین قسمیں ہیں۔

(۱) خبر متواتر

(۲) خبر مشہور

(۳) خبر واحد

وجہ حصر:۔۔۔۔۔اتصال دو حال سے خالی نہیں یا تو کامل ہوگا یا نہیں۔ اگر کامل ہو یعنی ہم سے لیکر حضور اکرم ﷺ تک اس کو روایت کرنے والوں کی ایک کثیر تعداد ہر زمانے میں موجود رہی ہوگی۔ تو یہ خبر متواتر ہے اگر اتصال کامل نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اتصال میں صرف صورتاً شبہ ہوگا۔ یا صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے۔ اگر صرف صورتاً شبہ ہے تو خبر مشہور ہے اور اگر صورتاً معناً شبہ ہو تو خبر واحد ہے

صورتاً سے مراد:۔۔۔۔قرن اول یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کے سلسلے میں یہ متواتر نہ ہو اگرچہ ان کے بعد کے دور میں اسے کثیر تعداد میں روایت کیا گیا ہو۔

صورتاً ومعناً شبہ سے مراد:۔۔۔۔تینوں زمانوں یعنی صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین رضی اللہ عنھم کے دور میں یہ خبر مشتہر نہ ہو سکی ہو اگرچہ ان کے بعد اسکے راوی کثیر تعداد میں ہوں۔

(۱) خبر واحد متواتر کا بیان:

خبر واحد کی تعریف:۔۔۔۔وھو الخبر الذی رواہ قوم لا یحصی عددھم

ولا یتوھم تواطؤھم علی الکذب (خبر متواتر اس خبر کو کہا جاتا ہے جس کو ہر دور میں ایک جماعت نے روایت کیا ہو جن کی تعداد کثیر ہو اور ان کا جھوٹ پر متفق ہونا یا کثرت کی وجہ سے سب سے اتفاقیہ طور پر جھوٹ کا صادر ہونا محال ہو)

قوله: لکثرتهم و تباین اماکنهم وعد التهم الخ

تشریح:

اس عبارت سے شارح علام علت بیان فرمارہے ہیں کہ اس قوم (جماعت) کے جھوٹ پر متفق نہ ہونے کی علت یا تو ان کا کثیر تعداد میں ہونا ہے کہ عام طور پر کثیر تعداد میں لوگ کسی جھوٹ پر متفق نہیں ہوتے نیز ان کے مساکن اور علاقے بھی الگ الگ ہوں تو یہ وہم بھی دور ہو جاتا ہے کہ شاید سب نے جھوٹ بولنے پر اتفاق کر لیا ہو نیز وہ عادل بھی ہیں۔

شریعت میں عادل اس شخص کو کہتے ہیں جو گناہ کبیرہ سے اجتناب کرنے والا ہو نیز فسق وفجور کے کام اور گناہ صغیرہ کے ساتھ ساتھ ان کاموں سے بھی خود کو بچاتا ہو جو مروت کے خلاف ہوتے ہیں۔ مثلاً راہ چلتے کھانا پینا۔ غسل خانے میں مکمل برہنہ ہو کر غسل کرنا۔ تاہم ہر دور کے تقاضوں کے مطابق مروت کے تقاضے بھی تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ اس دور میں غسل خانے اور پردے میں برھنہ ہونے سے عدالت متاثر نہیں ہوگی۔

عام محدثین کا ملاجیون سے اختلاف:۔

محدثین کرام کے نزدیک آخری دو شرطیں ملحوظ نہیں لہذا چاہے یہ لوگ فاسق وفاجر ہوں یا ایک ہی علاقے کے رہائشی ہوں اگر کثیر تعداد میں ہیں تو ان کی خبر متواتر شمار ہوگی۔

خبر متواتر کے لئے عدد شرط نہیں:۔

ملاجیون رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خبر متواتر کے لئے کسی عدد کی تعیین شرط نہیں اگر چہ بعض لوگ مختلف عدد مقرر کرتے ہیں بعض نے سات، بعض نے چالیس، بعض نے دس، بعض نے ستر کا قول کیا ہے

لیکن جمہور محدثین فرماتے ہیں کہ ہر وہ خبر جس سے علم ضروری کا فائدہ حاصل ہو وہ متواتر ہے۔

قول الماتن: یکون اولہ کاٰخرہ الخ

ماتن رحمہ اللہ کی غرض یہ ہے کہ خبر متواتر کے لئے ضروری ہے کہ اسکی سند کے ہر ہر طبقے میں رواۃ کی کثرت تعداد برقرار رہے خواہ وہ سند کا ابتدائی طبقہ ہو یا درمیانی یا آخری۔ رواۃ کی کثرت کے اعتبار سے یہ تمام طبقے برابر ہیں۔ اول سے مراد خبر کے ظاہر ہونے کا زمانہ یعنی حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کا زمانہ اور آخر سے وہ واسطہ مراد ہے جس سے متصل بعد روایت ہم تک پہنچی

فلو لم یکن فی الاول کذلک الخ۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر خبر کے اول میں کثرت نہ ہو تو اسے خبر مشہور کہیں گے اگر چہ بعد والے زمانوں میں خوب پھیل جائے۔ اگر درمیان میں یا آخر میں شرط تواتر مفقود ہو تو اسے خبر منقطع قرار دیا جائے گا۔

خبر متواتر کی مثال:۔

ماتن نے دو مثالیں دی ہیں۔(۱) نقل قرآن اور (۲) پنج وقتہ نمازیں۔

شارح نے وضاحت کی ہے کہ یہ مطلق تواتر کی مثال ہے۔ ورنہ جہاں تک خبر متواتر کا تعلق ہے اس کے وجود میں علمائے کرام کا اختلاف ہے

(۱) پہلا قول:۔ایسی کوئی متواتر خبر ذخیرۂ احادیث میں موجود نہیں ہے

(۲) دوسرا قول:۔صرف انما الاعمال بالنیات۔ والی حدیث اس ضابطے پر پوری اترتی ہے۔

(۳) تیسرا قول:۔صرف یہ حدیث اس ضابطے کے مطابق ہے قال رسول اللہ ﷺ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر

خبر متواتر کا حکم:۔۔۔۔۔۔۔خبر متواتر سے علم یقینی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس طرح کہ مشاہدہ

سے علم بدیہی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

معتزلہ کا مذھب:۔۔۔۔۔۔معتزلہ کا کہنا ہے کہ خبر متواتر علم یقینی کو واجب نہیں کرتی بلکہ اس علم کا فائدہ دیتی ہے جو جانب صدق کو راجح کرتا ہے۔

بعض محدثین کا مذھب:

خبر متواتر سے علم استدلالی یعنی علم نظری کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی اسے سنتے ہی اول سماع میں علم یقینی حاصل نہیں ہوتا بلکہ مقدمات یعنی صغریٰ اور کبریٰ کو ملانے کے بعد نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔

خبر متواتر سے علم بدیہی کے حصول پر دلیل:

جب ایک بڑی جماعت کسی شئی کے متعلق خبر دیتی ہے تو ہمارا مشاہدہ ہے کہ اسے سنتے ہی علم حاصل ہوجاتا ہے اور کسی قسم کا شک وشبہ نہیں رہتا اگر خبر متواتر سے علم کا حصول مقدمات ترتیب دینے اور نتیجہ نکالنے پر موقوف ہوتا تو چھوٹے بچے اور امی آدمی کو اس سے علم حاصل نہ ہوتا۔ حالانکہ المدینۃ موجود سے مدینہ منورہ کے وجود کا علم جس طرح عالم کو ہوتا ہے اسی طرح بچے اور امی کو بھی ہوجاتا ہے اور اس کے لئے ہمیں کسی دلیل کے پیش کرنے کی ضرورت قطعاً پیش نہیں آتی

(۲) خبر مشہور کا بیان

خبر مشہور کی تعریف:

خبر مشہور اس خبر کو کہتے ہیں جس کو روایت کرنے والے قرن اول میں حد تواتر کو نہ پہنچیں اگرچہ قرن اول کے بعد وہ تواتر کی حد کو پہنچ چکے ہیں۔ ماتن رحمہ اللہ کے الفاظ ما کان من احاد الاصل سے یہی مراد ہے کہ وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے دور میں خبر واحد تھی۔ اگرچہ بعد میں تواتر کی حد کو پہنچ چکی ہے۔ یعنی تابعین ور تبع تابعین رحمہم اللہ کے دور میں اس کو اتنے راویوں نے نقل کیا ہے کہ جن کا جھوٹ پر متفق ہونا اور ان سے اتفاقیہ جھوٹ کا صادر ہونا وہم وگمان سے باہر

یادر کھئے کہ ان تین ادوار کے بعد کا اعتبار نہیں ہوتا کیوں کہ ان کے بعد تو ہر حدیث ہی حد شہرت کو پہنچ چکی ہے۔

خبر مشہور کا حکم:

یہ خبر علم طمانینت کو واجب کرتی ہے یعنی اس کو سنکر ایسا علم حاصل ہو جاتا ہے جس میں جانب صدق کے راجح ہونے کی وجہ سے قلبی اطمینان حاصل ہو جاتا ہے۔خبر متواتر کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے

خبر مشہور کا مرتبہ:

خبر مشہور کا درجہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے بڑھ کر ہے۔

خبر مشہور کے منکر کا حکم:

جمہور علماء کرام فرماتے ہیں خبر مشہور کا انکار کرنے والا فاسق اور گمراہ ہے تاہم اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ جبکہ حنفی امام مفسر قرآن امام بوبکر جصاص رازی رحمہ اللہ کے نزدیک خبر متواتر کی طرح خبر مشہور کا منکر بھی دائرہ اسلام سے خارج ہے۔

(۳) خبر واحد کا بیان:

خبر واحد کی تعریف:--------**وھو کل خبر یرویه الواحد او الاثنان فصاعداولا عبرة للعددفیه بعد ان یکون دون المشهور والمتواتر**

(ہر وہ خبر جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ راویوں نے روایت کیا ہو خبر واحد ہے۔بشرطیکہ وہ قرون اولی یعنی صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کے دور تک مشہور یا متواتر کی حد کو نہ پہنچی ہو ان کے بعد میں راویوں کی کثرت کا اعتبار نہیں۔)

قال الماتن یرویه الواحد او اثنان فصاعداً الخ

شارح رحمہ اللہ نے مصنف رحمہ اللہ کے اس انداز میں خبر واحد کی تعریف کرنے کی وجہ بیان

کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ایک کے بعد دو کو بھی ذکر کر کے ماتن رحمہ اللہ تعالیٰ ابو علی جبائی معتزلی پر رد کرنا چاہتے ہیں جن کے ہاں خبر کے مقبول ہونے کے لئے اس کا عزیز ہونا شرط ہے یعنی اس کو کم از کم دو راویوں نے روایت کیا ہو۔ امام حاکم نیشاپوری رحمہ اللہ سے بھی ایسی بات منقول ہے لیکن یہ درست نہیں بلکہ خبر واحد شرعاً معتبر ہے جس طرح عنقریب آ رہا ہے۔

خبر واحد کا حکم:

خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے۔ اگر چہ علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی۔

خبر واحد کے مفید للعمل ہونے پر اصول اربعہ سے دلائل

قال الماتن بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول:

چونکہ معتزلہ اور بعض دیگر محدثین کرام خبر واحد کے مفید للعمل ہونے کے منکر تھے۔ اس لئے ان کی تردید میں ماتن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمیں اصول اربعہ یعنی قرآن مجید، حدیث رسول ﷺ، اجماع امت اور قیاس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ خبر واحد مفید للعمل ہے۔ ماتن رحمہ اللہ کے کلام کی وضاحت کیلئے شارح علام نے ہر اصل کی وضاحت مثالوں سے فرمادی ہے۔

(۱) خبر واحد کی حجیت پر کتاب اللہ سے دلیل:

فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون .(القرآن)

ترجمہ:۔۔۔۔۔کیوں نہیں نکلتی ایک چھوٹی جماعت ہر بڑی جماعت سے کہ وہ دین کی سمجھ حاصل کرے اور چاہیئے کہ ڈرائے اپنی قوم کو جب ان کی طرف لوٹے شاید کہ وہ ڈر جائیں۔

ملا جیون رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لیتفقہوا لینذروا اور رجعوا کی ضمیریں طائفۃ کی طرف راجع ہیں۔ اور الیہم اور لعلہم ضمیریں فرقۃ کی طرف۔ اور طائفۃ ایک یا دو آدمیوں کو کہتے

ہیں جبکہ فرقۃ بڑی جماعت کو کہا جاتا ہے۔

طرز استدلال:

اللہ تعالیٰ نے لعلھم یحذرون کے ذریعے بڑی جماعت پر واجب کردیا کہ وہ ان چند افراد کے قول کو قبول کرے اور اس پر عمل کرے۔اس سے معلوم ہوا کہ خبر واحد موجب للعمل ہے۔

آیت کی دوسری تفسیر:

آیت کریمہ کی ایک اور توجیہ بھی کی گئی ہے جس کے مطابق اگرچہ ہمارا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا تاہم ملا جیون رحمہ اللہ نے اجمالاً اس کو بھی ذکر کردیا ہے اور مزید تفصیل کے لئے اپنی شاہکار تالیف تفسیرات احمدیہ کا حوالہ دیا ہے۔

اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ لیتفقھوا ، لینذروا اور رجعوا کی ضمیریں فرقۃ کی طرف لوٹادی جائیں اور الیھم اور لعلھم کی ضمیریں طائفۃ کی طرف اور قوم سے مراد بھی طائفۃ ہی ہو۔مطلب یہ ہوگا کہ چاہئے کہ جہاد فی سبیل اللہ کی غرض سے ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت ملک سے نکل جائے اور سرحدوں پر جاکر جہاد کرتی رہے جبکہ بڑی جماعت ملک میں رہ کر دینی مسائل اور قرآن و حدیث میں بصیرت اور تفقہ حاصل کرے تاکہ جب مجاہدین جو جہاد کی مشغولیت کی وجہ سے علم دین حاصل نہ کرسکے وطن واپس لوٹیں تو یہ بڑی جماعت انہیں انذار کرے اور انجام کی طرف متوجہ کرے

الکتاب سے ماتن کی دوسری غرض:

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ حضرت شیخ عبداللہ نسفی رحمہ اللہ کا اشارہ اس آیت کی طرف ہو۔

واذاخذاللہ میثاق الذین اوتو الکتاب لتبیننہ للناس ولا تکتمونہ ۔

ترجمہ:۔۔۔۔یاد کیجئے اس وقت کو اے محبوب ﷺ !جب ہم نے اہل کتاب سے عہد و میثاق لیا

اس بات پر کہ تمہیں کتاب ھدایت کا جو علم عطا کیا گیا ہے اسے کھول کھول کر لوگوں کے سامنے بیان کرنا اور اس میں سے کسی حکم کو نہ چھپانا۔

طرز استدلال:۔۔۔۔ اھل کتاب پر احکام کے بیان اور وعظ کو فرض قرار دیا گیا تاکہ لوگ اس کو سنکر اس پر عمل کریں اس سے بھی ثابت ہوا کہ خبر واحد (اہل کتاب) کی خبر موجب للعمل ہے۔

(۲) خبر واحد کی حجیت پر سنت سے دلیل:

شارح رحمہ اللہ نے اختصار سے چار مثالیں دی ہیں۔ جن کی مختصر وضاحت مندرجہ ذیل ہے

(۱) خبر بریرہ:

حضرت بریرہ رضی اللہ عنھا حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنھا کی آزاد کردہ باندی تھیں۔ ایک مرتبہ حضور اقدس ﷺ ان کے ہاں تشریف لائے تو دیکھا کہ دیگچی آگ پر رکھی ہے، آپ ﷺ نے جب ہنڈی کا ڈھکن اٹھا کر دیکھا تو اسمیں گوشت ابل رہا تھا۔ تھوڑی دیر بعد حضرت بریرہ رضی اللہ عنھا نے حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں کھانا رکھا۔ اسمیں وہ گوشت نہیں تھا۔ آپ نے از راہ تفنن فرمایا کہ خود گوشت کھاتی ہو اور ہمیں سبزی پیش کرتی ہو۔ اس پر انہوں نے اپنا عذر بیان کر دیا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان اۓ اللہ کے محبوب! یہ صدقے کا گوشت ہے اور آپ اموال صدقہ سے احتراز واجتناب فرماتے ہیں۔ اس وجہ سے گوشت آپکی خدمت میں پیش نہیں کیا۔ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ **لک صدقة ولنا هدية** یعنی تیرا صدقہ جب ہماری طرف منتقل ہوگا تو تیری طرف سے ھدیہ ہو جائے گا کیونکہ تبدل ملک سے تبدل عین لازم آتا ہے۔

طرز استدلال:۔

یہاں ھدیہ کے متعلق حضور علیہ السلام نے حضرت بریرہؓ کی خبر قبول فرمائی جو خبر واحد ہی تھی۔

(۲) خبر سلمان فی الھدیہ:۔۔۔۔۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح ایک مرتبہ ھدیہ کے باب میں رحمت عالم ﷺ نے حضرت سیدنا سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی خبر قبول کی تھی۔ جس

میں دو نبیلے تھے۔

(۳) بعث علیا ومعاذا:

تیسری مثال یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے قاضی بنا کر پورے علاقے کے لوگوں پر ایک صحابی کو مقرر کیا اور اس ایک شخص کی اطاعت اور اسکے تفویض کردہ احکام کی ادائیگی تمام لوگوں پر لازمی قرار دے دی۔ مثلاً حضور علیہ السلام نے یمن کی طرف ایک مرتبہ صرف حضرت علی بن ابی طالبؓ کو حاکم بنا کر بھیجا دوسری مرتبہ ایک جانب حضرت معاذ بن جبلؓ کو اور دوسری جانب حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو قاضی اور حاکم بنا کر بھیجا۔ اگر خبر واحد مقبول نہ ہوتی تو آپ ایک شخص کو کیوں بھیجتے؟

نکتہ:۔۔۔ذخیرہ احادیث میں تلاش وتتبع سے ایسی سینکڑوں مثالیں مل سکتی ہیں۔

(۴) ودحیۃ الکلبی الیٰ قیصر روم:

صلح حدیبیہ کے نتیجے میں جب قریش مکہ کے شرور سے کچھ امن ہوا اور اندرونی و بیرونی حملوں سے حفاظت ملی تو حضور اکرم ﷺ نے قریب و دور کے بادشاہوں اور سلاطین کے پاس دعوت اسلام کے خطوط بھیجے، اکثر خط لیجانے والا ایکہی صحابی ہوتا تھا۔ مثلاً حضور اکرم ﷺ کا خط قیصر روم ہرقل کے پاس لے جانے والے صرف ایک صحابی حضرت سیدنا دحیہ کلبی بن خلیفہ الکلبی رضی اللہ عنہ تھے۔ اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی تو حضور ﷺ ایک کی بجائے وفود (کئی افراد) کو قاصد بنا کر بھیجتے۔

اعتراض:۔۔۔۔۔خبر واحد کی حجیت کے اثبات پر جتنی بھی حدیثیں پیش کی گئی ہے وہ سب بھی آحاد ہیں اس طرح تو اثبات الآحاد بالآحاد لازم آتا ہے۔

جواب:۔۔۔۔۔شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کا دفعیہ ان الفاظ سے فرمایا ہے ھــذا الاخبار وان کانت آحاد الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں تسلیم ہے کہ یہ بھی اخبار آحاد ہیں لیکن ان کو امت نے پوری خوش دلی سے قبول کرلیا ہے لہذا تلقی بقبول کی وجہ سے اب یہ

محض آحاد نہیں بلکہ خبر مشہور کے درجے میں ہیں۔ فلا یلزم اثبات اخبار الآحاد باخبار الآحاد۔

(۳) خبر واحد کی حجیت پر اجماع ہے

اجماع کی شارح نے تین مثالیں دی ہیں۔ دو خاص بالصحابہ ہیں ایک عام ہے۔ مثالوں کی مختصر وضاحت مندرجہ ذیل ہے۔

(۱) ان الصحابة احتجوا الخ:

حضور اکرم ﷺ کے بعد جب بھی حضرات صحابہ کرام میں کسی مسئلے کے حکم میں اختلاف پیدا ہوتا تھا تو وہ فیصلے کا مدار حدیث کو بناتے تھے۔ اگر کوئی ایک صحابی بھی اس حوالے سے حدیث بیان کر دیتا تو بلا چوں وچرا سر تسلیم خم کر کے اسی پر فیصلہ صادر فرماتے تھے۔

واحتج ابو بکر علی الانصار:۔

حضور اکرم ﷺ کے سانحہ وصال کے بعد جب خلافت کے سلسلے میں اختلاف رائے ہوا اور ثقیفہ بنو ساعدہ میں انصار نے مطالبہ کر دیا کہ ایک امیر مہاجرین میں سے اور ایک انصار میں سے ہوگا۔ تو راز دار رسول سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اس مسئلے کو یوں حل فرمادیا کہ میں نے حضور اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے الائمة من قریش۔ یعنی امامت وخلافت قریش کا حق ہے۔ لہذا بتصریح حدیث انصار خلافت امامت کے حقدار نہیں۔ تو قربان جائیے صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کے عشق رسول اور سچے جذبہ اطاعت وانقیاد پر کہ آن واحد میں تمام اختلاف رفع ہوگیا۔ یہاں تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خبر واحد کو حجت ٹھہرایا اور بلا چوں وچرا حضرت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خبر کو تسلیم کرلیا۔

(۳) اجمعوا علی قبول خبر الاحاد الخ:۔

یہ عام مثال ہے کہ ہر دور میں امت مسلمہ کا اس بات پر اجماع رہا ہے کہ اگر کسی شخص کو پانی کے

پاک اور نجس ہونے میں تردد ہو اور وہ کوئی فیصلہ نہ کر پایا ہو اور اتنے میں کوئی ایک شخص بھی کہہ دے کہ یہ پانی پاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے طہارت حاصل کرنا لازم ہوگا۔ تیمم درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح جہت قبلہ کا مسئلہ بھی ہے اگر ایک شخص بھی کسی جہت کو قبلہ قرار دے دے تو تحری جائز نہیں اسی طرف رخ کرنا واجب ہے۔

خبر واحد کے حکم کے متعلق بعض لوگوں کا نظریہ:۔

وقیل لا عمل الا عن الخ سے ماتن رحمہ اللہ نے ایک اور نظریہ بیان کیا ہے ان حضرات نے نہ تو خبر واحد کی حجیت سے کلی انکار کیا ہے جس طرح معتزلہ کرتے ہیں اور نہ ہی اسے مطلق حجت اور قابل عمل تسلیم کرتے ہیں بلکہ یہ ارشاد ربانی ولا تقف مالیس لک به علم (جس چیز کے متعلق معلوم نہ ہو اس کی اتباع نہ کرو) کا سہارا لے کر کہتے ہیں کہ علم عمل کے لئے لازم ہے اور عمل علم کے لئے ملزوم۔ اس بناء پر خبر واحد موجب للعلم نہیں ہوگی جس طرح کہ یہ موجب للعمل نہیں ہے۔

فلا یوجب العمل اور یوجب العلم کی وضاحت؛

یہاں لف نشر مرتب کے طور پر اپنے دعویٰ کی علتیں پیش کر رہے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خبر واحد عمل کو واجب نہیں کرتی کیونکہ عمل ملزوم ہے اور علم لازم۔ جب لازم منتفی ہو تو ملزوم بھی منتفی ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جب یہ مفید للعلم نہیں تو مفید للعمل بھی نہیں ہوگی۔

دوسری طرف اگر اسے موجب للعمل قرار دیا جائے (جیسا کہ جمہور کی رائے ہے) تو اسے موجب للعلم بھی کہنا لازم ہوگا۔ کیونکہ جب ملزوم یعنی عمل ثابت ہے تو لازم یعنی علم بھی ثابت ہونا چاہئے۔

جمہور کی طرف سے جواب:۔۔۔۔۔۔۔۔ آپ کا آیت سے استدلال سیاق وسباق کے خلاف ہے کیونکہ آیت کا تعلق شہادت زور (جھوٹی گواہی) کے قبول نہ کرنے سے ہے۔

وجہ:۔۔۔۔۔۔ لا تقف مالیس لک به علم میں نکرہ (علم) سیاق نفی (لیس) میں

واقع ہے۔

پس آیت کا حاصل یہ ہے کہ جس چیز کے متعلق تمہیں کسی بھی طریقے سے کچھ بھی معلوم نہ ہو اسکی پیروی نہ کرو۔

خبر واحد کا مدار احوال روات پر ہے:۔

خبر واحد کے روات چونکہ خبر متواتر مشہور کی حد تک نہیں پہنچتے اس لئے رواۃ کی حالت کا علم بھی ضروری ہے تاکہ جو راوی جس درجے کا ہو اس کی روایت (خبر واحد) پر ویسا ہی حکم لگایا جائے۔

احوال رواۃ کا حکم بطریق وجہ حصر:۔

خبر واحد کا راوی دو حال سے خالی نہیں۔ معروف ہوگا یا مجہول۔ اگر معروف ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ معروف بالفقہ والعدالۃ ہوگا یا صرف معروف بالعدالۃ ہوگا۔ اگر معروف بالفقہ والعدالۃ ہو تو اس کی روایت قیاس پر مقدم ہوگی۔ اور اگر صرف معروف بالعدالۃ ہے تو اس کی روایت کو قیاس پر پیش کیا جائے گا اگر قیاس کے خلاف ہو تو رد کر دیا جائے گا۔ اگر راوی مجہول ہو تو اس کی پانچ قسمیں ہیں یا تو بالاتفاق اسلاف نے اس سے روایت لی ہوگی یا بعض نے اسکی روایت لی ہوگی۔ اور بعض نے نہیں یا تمام اسلاف نے طعن سے سکوت اختیار کیا ہوگا۔ یا اس پر رد کیا ہوگا۔ یا اسلاف تک اس کی روایت نہیں پہنچی ہوگی۔ اور ان کی طرف سے رد منقول ہوگا یا نہیں۔ پہلی تین قسموں میں مجہول راوی کی روایت معروف بالعدالۃ کی طرح ہے اور چوتھی قسم میں اس کی روایت مردود اور پانچویں قسم کی روایت اگر خلاف قیاس نہ ہو تو اس پر عمل کرنا جائز ہے واجب نہیں۔

چند اصطلاحات کی وضاحت

معروف بالفقہ والاجتہاد

اواس کا مصداق حضرات خلفائے راشدین، عبادلہ ثلثہ یعنی حضرت عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس ،عبداللہ بن مسعود یا عبداللہ بن زبیر، زید بن ثابت، ابی بن کعب انصاری، معاذ بن جبل، سعد بن مالک، ابوموسیٰ اشعری اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم ہیں یعنی وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جو نہ صرف قرآن حکیم اور سنت رسول ﷺ کی اعلیٰ سمجھ کے حامل تھے بلکہ عوام کے نفع کے لئے نصوص پر غور وفکر کر کے جن امور پر کوئی حکم شرعی موجود نہیں ان کا حکم بھی تلاش کر سکتے تھے پھر محض تفقہ اور اجتہاد کافی نہیں بلکہ تقدم اور اولیت بھی ضروری ہے جو معروف اور مسلم بھی ہو۔

خلا فالمالک الخ

جمہور کے نزدیک خبر واحد المروی من المعروفین بالفقه والاجتهاد کا حکم بیان ہو چکا ہے اسے قیاس پر فوقیت حاصل ہوگی، لیکن حضرت امام مالک رحمہ اللہ جمہور کے خلاف قیاس کو مقدم کرتے ہیں کہ دوسری قسم والے رواۃ کی طرح ان کی خبر کو بھی قیاس پر پیش کیا جائے اگر قیاس کے موافق ہوں تو قبول کرلیا جائے ورنہ رد کر دیا جائے۔

امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل:۔

وہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت بیان کی من حمل جنازة فلیتوضأ (جو جنازہ کی چارپائی اٹھائے بعد میں وضو کرلے) یہ سنکر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے معارضہ کیا "ایلزمنا الوضوء بحمل عیدان یابسة (یعنی خشک لکڑیوں کو اٹھانے پر بھی وضو لازم ہوگا۔) اس سے معلوم ہوا کہ ابن عباسؓ نے روایت پر قیاس کر ترجیح دی۔

جواب:۔۔۔۔ اکثر فقہاء کرام نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو فقیہ صحابہ میں شمار نہیں کیا

ہے لہذا وہ قسم اول میں داخل نہیں بلکہ دوسری قسم کے رواۃ میں سے ہیں۔ جن کی روایات پر بالاتفاق قیاس کو ترجیح حاصل ہے

قسم ثانی کے چند رواۃ:۔ حضرت انس بن مالک، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما وغیرہ۔

حدیث مصراۃ کی تشریح:

ماتن رحمہ اللہ نے قسم ثانی کے رواۃ کی حدیث سے قیاس کے مقدم ہونیکی مثال حدیث مصراۃ سے دی ہے۔ جس کے راوی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں۔ لیکن خلاف قیاس ہونے کی بناء پر اس حدیث پر عمل نہیں کیا جاتا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے

"مصراۃ" لغت میں تصریہ (روکنے) سے ہے اور اصطلاح میں اس کا مطلب ہے جانور کو بیچنے کے ارادے سے چند دن پہلے سے اس کا دودھ نہ دوھنا تاکہ مشتری اس کے زیادہ دودھ سے دھوکہ کھائے اور زیادہ ثمن ادا کرے بعد میں اس پر ظاہر ہو کہ جانور اتنا زیادہ دودھ نہیں دیتا۔ اس بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ نے حدیث نقل کی ہے کہ اگر کسی شخص کے ساتھ ایسا معاملہ پیش آجائے وھو بخیر النظرین اس کو دو اختیار ہیں یا تو جانور کو روک لے ورنہ جانور بھی لوٹائے اور بائع کو ایک صاع ثمر بھی اضافی طور پر دیدے یہ اس دودھ کا عوض ہے جو اس نے دودھ لیا ہے یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے کیونکہ

(۱) لبن مثلی ہے اس کا ضمان بھی مثلی یعنی لبن ہی ہونا چاہیئے۔

(۲) اگر ضمان بالقیمت ہو تو جتنا دودھ ہے اس کی قیمت ادا کرنی چاہیئے۔

جبکہ صاع ثمر نہ تو ضمان مثلی ہے جو ظاہر ہے نہ بالقیمت کیونکہ ہو سکتا ہے کہ دودھ کی قیمت اس سے کم ہو یا زیادہ ہو اس بناء پر فقہاءؒ کے بھی اختلافی اقوال ہیں

(۱) امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں حدیث کے ظاہر پر عمل کیا جائے گا

(۲) امام ابو یوسفؒ اور عبدالرحمن بن ابی لیلیٰؒ کے ہاں لبن کی قیمت ادا کی جائے گی۔

(۳) امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ملا علی قاری کے مطابق بکری کو لوٹانا ہی جائز نہیں

والتقسيم الرابع في بيان نفس الخبر

یہاں سے مؤلف رحمہ اللہ خبر واحد کی چوتھی تقسیم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کی بھی چار قسمیں ہیں۔

قسم اول:۔۔۔۔۔وہ خبر جس کے سچا ہونے کا یقین ہو

مثال:۔۔۔۔حضور اکرم ﷺ کی خبر۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ دوسرے انبیاء علیھم السلام کی طرح سردار انبیاء ﷺ بھی کذب سمیت ہر قسم کے صغیرہ کبیرہ گناہوں سے معصوم ہیں

قسم ثانی؛۔۔۔۔۔وہ خبر جس کے جھوٹا ہونے کا یقین ہو۔

مثال:

فرعون کا رب ہونے کا دعویٰ وقال انا ربكم الاعلىٰ اس پر دلیل یہ ہے کہ فرعون ایک انسان تھا۔ اور تمام انسان حادث ہیں یعنی پہلے ان کا وجود نہیں تھا۔ **هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً** (کیا انسان پر ایسا زمانہ نہیں آیا جب وہ کوئی قابل ذکر چیز نہیں تھا) اور تمام انسان فانی ہیں كل من عليها فان و يبقىٰ وجه ربك ذو الجلال والاكرام (روئے زمین پر جو کچھ بھی ہے وہ سب فنا ہونے والا ہے اور صرف اللہ کی ذات باقی رہ جائے گی۔) اور حادث و فانی معبود نہیں ہو سکتا۔

نکتہ:۔

یہاں حضرت مولانا شیخ احمد صدیقی المعروف ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے دلیل عقلی سے استدلال کیا ہے اور صغریٰ کے بعد نتیجہ نکالا ہے۔

قسم ثالث:۔۔۔۔۔وہ خبر ہے جس میں صدق اور کذب دونوں احتمال ہوں۔

مثال:۔ فاسق آدمی کی خبر قال تعالیٰ اذا جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا (جب کوئی فاسق آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو اسکی تحقیق کیا کرو)

خبر فاسق میں دونوں طرح کے احتمال ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اس شخص کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت یہ کہ یہ مسلمان ہے اور مسلمان کی خبر عموماً سچی ہوتی ہے۔ دوسری حیثیت یہ ہے کہ یہ فسق کا مرتکب ہے اور فاسق آدمی کی خبر جھوٹی ہوتی ہے۔

حکم:

ملاجیون رحمۃ اللہ نے پہلی دوقسموں کا حکم بیان نہیں کیا اور شاگردوں کی ذہانت پر انحصار کیا کیونکہ سب جانتے ہیں کہ جو خبر سچی ہوتی ہے اس پر علم اور عمل واجب ہو جاتا ہے اور جو خبر جھوٹی ہوتی ہے اس کا ترک واجب ہوتا ہے۔ تیسری قسم کا حکم خود بیان کر دیا کہ یہ خبر ایسی ہے کہ اس پر توقف کیا جائے۔ حیث قال فهو واجب التوقف۔

واجب التوقف سے کیا مراد ہے:

اس سے مراد یہ ہے کہ سنتے ہی ایسی خبر پر نہ صدق کا حکم لگایا جائے گا نہ کذب کا بلکہ خاموشی سے تحقیق کی جائے گی اور دوسرے قرائن وشواہد کی روشنی میں فیصلہ کیا جائے گا کہ یہ خبر سچی ہے یا جھوٹی

نکتہ:۔۔۔۔۔ شواہد وقرائن کی تفصیل آپ اصول حدیث کی کتابوں میں پڑھ لیں گے۔

قسم رابع:۔ وہ خبر جس میں صدق اور کذب دونوں احتمال ہوں۔ لیکن ایک احتمال دوسرے احتمال سے راجح ہو۔

مثال:۔۔۔۔۔ عادل شخص کی خبر، جس میں روایت کی تمام شرائط موجود ہوں

نفس خبر کی تقسیم رابع بطریق وجہ حصر

نفس خبر دو حال سے خالی نہیں یا صدق اور کذب میں سے ایک یقینی ہو گا یا نہیں۔ اگر صدق یقینی ہو تو

قسم اول ہے اور اگر کذب یقینی ہو تو قسم ثانی ہے۔اگر کوئی یقینی نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ کوئی احتمال راجح ہوگا یا نہیں۔اگر کوئی احتمال راجح نہ ہو تو قسم ثالث ہے اور اگر کوئی ایک احتمال راجح ہو تو قسم رابع

نوٹ:۔۔۔۔۔ یہ وجہ حصر مؤلف اور شراح نے بیان نہیں کی ہے ہم نے طلبہ کی سہولت کے لئے اسے اخذ اور بیان کر دیا ہے

قوله: ولهذا النوع المقصود ههنا

شرح قول ماتن وشارح:۔

ماتن مولنا ابوالبرکات عبداللہ نسفیؒ نے مختصر تعریف کے بعد فرمایا کہ نفس خبر کی تقسیم رابع کی یہی چوتھی قسم یہاں مقصود ہے اور اس کے تین اطراف ہیں۔شارح رحمۃ اللہ نے ان اطراف ثلاثہ کو بیان کیا ہے۔

(۱) طرف سماع (۲) طرف حفظ (۳) طرف اداء

اطراف ثلاثہ کی تعریف

(۱) طرف سماع:۔اس سے مراد سامع کا محدث سے اولاً حدیث کو سننا ہے

(۲) طرف حفظ:۔اس سے مراد یہ ہے کہ سامع نے محدث سے جو حدیث سنی تھی اسے شروع سے لیکر آخر تک حفظ (یاد) کرلے۔

(۳) طرف ادا:۔اس سے مراد یہ ہے کہ جو حدیث سامع نے سن کر یاد کرلی تھی اسے دوسرے تک پہنچادے تاکہ اس کی ذمہ داری پوری ہو جائے

پھر اقسام ثلاثہ میں سے ہر قسم میں دو پہلو (رخصت اور عزیمت) ہیں گویا تین کی بجائے چھ قسمیں ہوگئیں۔جو یہ ہیں۔

(۱) طرف سماع عزیمتاً (۲) طرف سماع رخصتاً (۳) طرف حفظ عزیمتاً (۴) طرف حفظ رخصتاً

(۵) طرف ادا عزیمتاً (۶) طرف ادا رخصتاً۔

مختصر تعریفات

(۱) طرف سماع۔

طرف سماع میں عزیمت:۔ طرف سماع میں عزیمت کا پہلو یہ ہے کہ وہ جنس اسماع سے ہو

طرف سماع میں رخصت:۔ طرف سماع میں رخصت کا پہلو یہ ہے کہ وہ جنس اسماع سے نہ ہو۔ جنس اسماع کی تفصیل یہ ہے کہ محدث اپنے شاگرد کو روبرو یا اسکی غیر موجودگی میں حدیث سنا دے۔ پھر سماع کی سات قسمیں ہیں۔ ماتن نے اسے مختصر بیان کیا ہے (۱) سماع من الشیخ (۲) قراءۃ علی الشیخ (۳) اجازت (۴) مناولہ (۵) مکاتبت (۶) وجادہ (۷) وصیت (۸) اعلام

(۱) سماع من الشیخ:۔ شیخ حدیث کے الفاظ خود بیان کرے اور طالب علم اسے سنے۔

(۲) قراءۃ علی الشیخ:۔ طالب علم حدیث پڑھے اور شیخ سنے۔

(۳) اجازت:۔ شیخ طالب علم کو اپنی روایت کردہ احادیث کی اجازت دے

(۴) مکاتبت:۔ شیخ خود اپنی کوئی حدیث تحریر کر کے طالب علم کو دے دے یا کسی کے ساتھ ارسال کر کے اجازت دیدے۔

(۵) مناولت:۔ شیخ اپنی احادیث کی کتاب طالب علم کو دیدے اور کہے کہ یہ کتاب میرے فلاں شیخ سے سنی ہوئی احادیث پر مشتمل ہے اور میں نے تمہیں اجازت دی کہ تم ان کو میری طرف سے روایت کرو۔ مناولت اجازت کے بغیر معتبر نہیں۔ البتہ اجازت کیلئے مناولت ضروری نہیں ہے۔

(۶) وجادہ:۔ طالب علم کچھ احادیث شیخ کی اپنے ہاتھ سے لکھی ہوئی پالے۔ اور اسے یقین کامل ہو کہ یہ شیخ ہی کا خط ہے۔

(۷) وصیت:۔۔۔۔۔ شیخ یہ وصیت کردے کہ فلاں بن فلاں کو میری احادیث دیدی جائیں۔

(۸) اعلام:۔ شیخ کسی طالب علم کو خبر دے کہ میں نے یہ حدیثیں روایت کی ہیں۔

حکم:

قراءۃ علی الشیخ کے بارے میں ملاجیون رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ طریقہ سب سے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے۔ جس پر دلیل یہ پیش کی ہے کہ جب طالب علم خود حدیث پڑھے گا تو وہ پوری توجہ سے متن کے الفاظ کو ادا کرے گا، کیونکہ وہ اپنے لئے پڑھتا ہے جبکہ شیخ اتنی احتیاط نہیں کرے گا کیونکہ وہ اپنے غیر کیلئے عامل ہوتا ہے اس بناء پر ماتن اور شارح نے اس قسم کو اول پر رکھا ہے اور سماع من الشیخ کو اس کے بعد رکھا ہے جبکہ اکثر محدثین کرام بالخصوص حضرت حافظ ابن حجر مکی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ۔ جن کی علم اصول حدیث میں جلالت شان سے انکار ممکن نہیں۔ وہ سماع من الشیخ کو پہلی اور قراءۃ کو دوسری قسم قرار دیتے ہیں۔ اور اس پر ایک دلیل تو یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا یہی طریقہ تھا کہ آپ ﷺ خود حدیث کی قراءۃ فرماتے تھے اور صحابہ کرام آپ سے سن کر یاد کرلیا کرتے تھے۔ دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ طالب علم سے متن میں اعراب اور تلفظ کی غلطیوں کا امکان زیادہ ہے کیونکہ یہی مشاہدہ ہے جب کہ شیخ اپنے فضل وعلم کی وجہ سے ایسی غلطی نہیں کرسکتا۔ طالب علم خواہ کتنی ہی توجہ سے عبارت پڑھے مگر شیخ کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ بہر حال یہاں ہم صاحب متن وشارح ہی کے تابع ہیں۔ لہذا ان کی بات ماننی پڑیگی۔ کہ قراءۃ علی الشیخ میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ تلمیذ صحیح طور پر پڑھنے کی پوری کوشش کرے گا اس لئے کہ وہ عامل لنفسہ ہے اور شیخ کو اصلاح کا زیادہ موقع میسر آئے گا کیونکہ اس کی توجہ صرف کتاب پر ہوگی۔ بقیہ قسمیں چند شرطوں کے ساتھ معتبر ہیں۔ جن میں بنیادی شرط شیخ کی طرف سے ان احادیث کو روایت کرنے کی اجازت دینا ہے۔ شیخ کی تحریر کے بارے میں دلیل سے اس بات کا ثابت کرنا ضروری ہے کہ یہ شیخ ہی کی تحریر ہے اسی طرح جو قاصد پیغام لے کر آئے اس قاصد کے بارے میں بھی دلیل سے یہ بات معلوم ہو کہ یہ شیخ ہی کا بھیجا ہوا قاصد ہے۔

قول الشارح: فهذه اربعة اقسام للعزيمة فى طرف السماع الخ۔

تشریح:۔۔۔۔۔۔شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ طرف سماع کی قسموں میں سے عزیمت

ابتدائی چار قسموں میں ہے اور بقیہ قسمیں جن میں اسماع نہیں ہے وہ رخصت کی ہیں۔ ہم ان قسموں کا علیحدہ تذکرہ کررہے ہیں۔

عزیمت فی طرف السماع:

(۱) قراءۃ علی الشیخ (۲) سماع من الشیخ (۳) مکاتبت خواہ شیخ خود اپنے قلم سے طالب علم کی طرف خط لکھے جس کی صورت یہ ہے۔

من فلان بن فلاں الیٰ فلاں بن فلا ں بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم والحمد للہ رب العالمین اما بعد حدثنی فلاں عن فلان (اس کے بعد سند بیان کرے اور سند کو حضور اکرم ﷺ تک پہنچا کر حدیث کا متن تحریر کردے) پھر تحریر کرے **اذا بلغک کتابی ھذا و فھمتہ فحدث بہ عنی** یا شیخ خط نہ لکھے بلکہ اپنا قاصد بھیجے اس سے کہے کہ میرے فلاں شاگرد سے بیان کردینا کہ میں نے یہ حدیث فلان بن فلاں سے سنی ہے اور جب تیرے پاس میرا یہ قاصد پہنچے تو تو میری سند سے یہ حدیث نقل کرسکتا ہے۔

رخصت فی طرف السماع:۔ (۱) اجازت (۲) مناولہ (۳) مجازلہ

مجازلہ کی تشریح ملا جیون رحمۃ اللہ کے الفاظ میں

ملا جیون نے اس قسم کو مثال سے بیان کیا ہے فرماتے ہیں کہ جب ہم کسی شخص کو مشکوۃ (حدیث کی کتاب) کی اجازت دے دیں اور وہ اس اجازت سے پہلے ذاتی محنت، قوت اور استعداد سے یا شروحات کی مدد سے اس میں درج احادیث کا علم حاصل کرچکا ہو لیکن اسے کوئی ایسی صحیح سند نہ ملی ہو براہ راست مصنف مشکوۃ المصابیح تک پہنچی ہو تو ہم اسے اپنی سند سے جو براہ راست مصنف تک پہنچتی ہو ان احادیث مندرجہ فی المشکوۃ کی اجازت دے سکتے ہیں۔ یہی مطلب ہے ماتن علیہ الرحمہ کے قول والمجازلۃ ان کان عالما بہ کا۔

ان کان عالما بہ کی قید سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر وہ شخص مشکوۃ کا عالم نہیں البتہ اسے یہ

اعتماد ہو کہ جازت ملنے کے بعد محنت و مطالعہ سے اسے سمجھے گا اور اس کا درس دے گا۔ تو یہ جازت کافی نہیں یعنی وہ ہماری سند متصلہ سے مشکوۃ کو روایت نہیں کرسکتا۔ البتہ اجازت کی وجہ سے اسے تبرک حاصل ہو جائے گا۔

طرف حفظ

طرف حفظ میں عزیمت کا پہلو یہ ہے کہ طالب حدیث نے اپنے شیخ سے جو حدیث سنی ہے اور یاد کی ہے اسے سننے کے وقت سے لیکر بیان اور ادا کرنے کے وقت تک زبانی یاد رکھے یعنی محض اس بھروسہ پر اسے نہ بھلا دے کہ یہ تو کتاب میں موجود ہے۔ جب ضرورت پڑی دیکھ کر یاد کرلونگا۔

قول الشارح و لهذا لم يجمع ابو حنيفة رحمه الله كتابا فى الحديث۔

تشریح:

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امام الائمہ سراج العلماء امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت الکوفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی حدیث کے موضوع پر کوئی تحریری کتاب نہیں ملتی۔ جس کی وجہ سے معترضین کو ان پر زبان طعن و تشنیع دراز کرنے کا موقع ملتا ہے حالانکہ ان کے اعتراضات بے جا ہیں۔ ان کے مخالفین نے بھی ان کی فن حدیث میں جلالت شان کا برملا اعتراف کیا ہے خطیب بغدادیؒ جیسے متعصب مؤرخ اور حافظ بن حجرؒ جیسے متشدد محدث بھی امام اعظم رحمۃ اللہ کی حدیث میں عظمت و منزلت کے قائل ہیں۔ یہ درست نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو حدیث سے دلچسپی نہیں تھی اور وہ صرف فقہ کے ذوق کے آدمی تھے اسلئے انہوں نے حدیث پر تصنیف نہیں کی۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ انہوں نے نہ فن حدیث میں کوئی کتاب لکھی نہ کتاب پر اعتبار کر کے رعایت کرنے کے وہ قائل تھے۔ وہ جو حدیث سنتے تھے اسے وقت سماع سے وقت ادا تک یاد رکھا کرتے تھے۔ اپنے شاگردوں کو بھی ان کی یہی تعلیم تھی۔ ملا جیون صاحب رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہی طرز عمل کوتاہ نظر متعصب لوگوں کے لئے طعن کا سبب بنا کاش کہ وہ امام

اعظمؒ کی پرہیزگاری، تقوی، کمال علم وعمل اور راست بازی کو دیکھتے تو شاید انہیں یہ ہمت نہ پڑتی۔

طرف حفظ میں رخصت:

یہ عزیمت کی ضد ہے و بضد ھا تتبین الاشیاء یعنی طالب علم حدیث کو یاد رکھنے کا اہتمام والتزام نہ کرے بلکہ کتاب پر اعتماد کرے کہ جب کتاب کو دیکھیگا تو اسے استاد سے حدیث سننے کی مجلس اور حدیث یاد آجائے گی۔ یہ حجت ہے لیکن اگر اسے کتاب دیکھ کر بھی یاد نہ آئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حجت نہیں چاہے کتاب اسکی اپنی تحریر (بقلم خود) ہو یا نہ ہو۔ دیگر ائمہ کا اختلاف ہے

رخصت فی طرف الحفظ کے حجت ہونے میں اختلاف ائمہ

حضرات امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کا مذھب۔

دونوں صورتوں میں خواہ کتاب دیکھ کر سماع اور مجلس درس کے احوال یاد آئیں یا نہ آئیں اس کے لئے اس حدیث کو روایت کرنا جائز ہے اور اس پر عمل بھی واجب ہے۔ یعنی یہ حجت ہے

(۳) حضرت انسؓ کا مذھب:۔

دیکھا جائے گا کہ اس کا اپنا خط (تحریر) ہے یا کسی اور کی لکھی ہوئی کاپی ہے۔ اگر خط اس کے ہاتھ میں یا کسی قابل اعتماد شخص کے ہاتھ میں ہو تو خط پر عمل کرنا جائز ہے کیونکہ اس صورت میں خط تغیر و تبدل سے محفوظ ہوگا لیکن اگر کسی غیر معتمد شخص کے پاس ہو تو حجت نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسے شخص سے تغیر وتبدل کا خطرہ رہتا ہے۔

(۴) امام محمد بن حسنؒ کا مذھب

نمبر (۲) میں صاحبین کا مذھب اجمالاً گذر چکا ہے لیکن چونکہ امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے مذھب میں کچھ تفصیل ہے اسلئے اسے شراح کتاب نے الگ سے بیان کیا ہے۔ بہتر یہ ھیکہ دوسرا مذھب امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ قرار دیا جائے۔ اور یہ چوتھا مذھب امام محمدؒ کا امام محمد فرماتے ہیں کہ یہ

خط ۔ بہرصورت حجت ہوگا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

قول الشارح فذهب اليه رخصته و تيسيراً علٰى الخ

شارح حضرت ملا جیون فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ نے عوام کی سہولت کے پیش نظر رخصت کا پہلو اختیار کیا ہے لیکن اصل اصول محدثین روایت حدیث میں انتہائی شدت اختیار کرتے ہیں کیونکہ اس میں غلطی بہت خسارے کا باعث ہے۔

(۳) طرف اداء

طرف ادا میں عزیمت

اگر محدث حدیث کو انہیں الفاظ کے ساتھ من وعن کسی ادنیٰ سی تبدیل کے بغیر لوگوں تک پہنچائے تو یہ عزیمت ہے یہی مستعمل اور مقصود ہے

طرف ادا میں رخصت:

اسے روایت بالمعنیٰ کہتے ہیں جس کا حاصل یہ ھیکہ محدث حضور اکرم ﷺ کے الفاظ کو من وعن نقل نہ کرنے بلکہ معنیٰ کی رعایت رکھ کر تبدیلی کردے۔

روایت بالمعنیٰ کا حکم:

(۱) شارحؒ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء محدثین کے ہاں روایت بالمعنیٰ صحیح ہے۔ اس پر دلیل کے طور پر ملا جیون فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ نے اس طرح کہا ہے جس کی مثالیں مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) قال ﷺ كذا (حضور ﷺ نے یوں فرمایا)

(۲) قال كذا او قريباً منه (حضور ﷺ نے یوں فرمایا یا اس سے ملتا جلتا حکم ارشاد فرمایا)

(۳) قال كذا او نحواً منه (حضور ﷺ نے یوں ارشاد فرمایا یا اسی طرح کا مطلب بیان فرمایا)

بعض علماء روایت بالمعنیٰ کی اجازت نہیں دیتے۔

دلیل:

حضور اکرم ﷺ کا ہر لفظ جوامع الکلم میں سے ہوتا ہے اور ایک ایک کلمہ کے ہر ہر لفظ میں معانی و مفاھیم کا وہ دریا موجزن ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا شخص خواہ وہ لغت کا کتنا ہی بڑا امام ہو ان معانی و مفاھیم کو اپنے الفاظ میں ادا نہیں کرسکتا۔ لامحالہ اگر روایت بالمعنیٰ کو جائز قرار دیا جائے تو بھی نقل معنیٰ میں یا کمی رہ جائے گی یا زیادتی۔

اس سلسلے میں مصنفؒ کتاب نے تفصیل سے کلام فرمایا ہے۔

روایت بالمعنیٰ کے متعلق مصنفؒ کا کلام بلاغت نظام

مصنفؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ نہ ہر قسم کی حدیث کے روایت بالمعنیٰ سے روکنا مناسب ہے نہ مطلق اجازت دی جاسکتی ہے کیونکہ الفاظ ومعانی کے اعتبار سے حدیث کی مختلف قسمیں ہیں اور سب کے مختلف احکام ہیں اقسام مختلفہ کے نام یہ ہیں۔

(۱) محکم (۲) ظاہر المعنیٰ (۳) جوامع الکلم (۴) مشترک مشکل ومجمل

اقسام مختلفہ کے احکام

(۱) محکم کی روایت بالمعنیٰ کا حکم

محکم سے مراد یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ ایسے ہیں کہ ان میں ایک ہی معنیٰ موجود ہے اور اس معنیٰ کے سوا کسی دوسرے معنیٰ کا احتمال نہیں۔ تو اس کی روایت بالمعنیٰ فقط اس شخص کے لئے جائز ہے جو وجوہ لغت میں بصیرت رکھتا ہو یعنی وہ لغت کی باریکیوں اور متنوع اقسام وانواع اور تمام تفصیلات سے علی وجہ البصیرۃ واقفیت رکھتا ہو

دلیل

لغت پر مکمل عبور رکھنے کی وجہ سے اس شخص پر حدیث کا معنیٰ مشتبہ نہیں ہوسکتا کہ بیان مراد زیادتی کردے۔

(۲) ظاہر المعنیٰ کی روایت بالمعنیٰ کا حکم

۔اگر حدیث ایسی ہے کہ اس کے الفاظ کا ایک متبادر معنیٰ ہے اور مرادی معنیٰ اور مفہوم اسکے علاوہ کوئی اور ہے تو اس کی روایت بالمعنیٰ صرف فقیہ اور مجتہد کیلئے جائز ہے۔

دلیل:

چونکہ حدیث کا متبادر معنیٰ مقصود نہیں اس لئے صرف لغت کی واقفیت پر اکتفاء نہیں کیا گیا بلکہ ایک اضافی شرط ضروری قرار دی گئی۔ کہ وہ شخص فقہ اور اجتہاد کے اصول اور تمام تفصیلات واحکام سے واقفیت رکھتا ہو کیونکہ وہی جان سکتا ہے کہ ان الفاظ سے شارع علیہ السلام کی کیا مراد ہو سکتی ہے؟ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ محدث تو صرف حدیث کی خوشبو سونگھتا ہے اس کے ذریعہ مسائل نکالنا اور ان کے ذریعہ عوام کالانعام کا روحانی علاج کرنا فقہاء اور مجتہد کا کام ہے۔

مثال:۔ قال النبی ﷺ واصحابہ:۔ **من بدل دینه فاقتلوه** اس حدیث میں مندرجہ ذیل مباحث ہیں۔

کلمہ من کا عموم:۔۔۔ حدیث میں کلمہ "من" ہے اور لغت کی رو سے 'من "معنیٰ عام کے لئے وضع کیا گیا ہے جس کی بناء پر حکم عام ہوگا۔

از روئے لغت مفہوم حدیث:۔ جو مرد اور عورت اپنا دین تبدیل کر کے مرتد ہو جائیں انہیں قتل کر دو۔ اگر لغت پر تقیہ کر لیا جائے تو مرتد مرد کی طرح مرتد عورت بھی واجب القتل قرار پائے گی۔

حدیث کی روشنی میں فقہی حکم:

یہاں من اپنے عموم (للرجال والنساء) کیلئے نہیں ہو سکتا تا کہ احکام میں خلل واقع نہ ہو بلکہ یہ خاص ہے مرتد مرد کے ساتھ۔ جو مرد بھی اسلام چھوڑ کر مرتد ہو جائے اس کو (تین دن مہلت دینے کے بعد) قتل کر دیا جائے لیکن عورت کا یہ حکم نہیں بلکہ مرتد ہونے والی عورت کو گرفتار کیا جائے

گا یہاں تک کہ توبہ کر کے دوبارہ دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے یا اسی قید میں مر جائے۔

(۳) جوامع الکلم کی روایت بالمعنیٰ کا حکم:

جوامع الکلم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ الفاظ حدیث انتہائی مختصر ہوں لیکن اس کے اندر معانی و مفاہیم کا ٹھاٹھیں مارتا سمندر اور جوش مارتا دریا موجزن ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی روایت بعینہ حضور اکرم ﷺ کے الفاظ کے ساتھ ہوگی۔ روایت بالمعنیٰ جائز نہیں۔

دلیل:

یہ فقط حضور اکرم ﷺ کا معجزہ تھا کہ آپ ایک مختصر بات میں بہت کچھ فرما دیتے تھے۔ کسی اور سے یہ ممکن نہیں خواہ وہ لغت کا امام ہو یا اپنے دور کا عظیم فقیہ محدث، مجدد اور مجتہد، کہ وہ اپنے الفاظ میں جوامع الکلم کا مطلب و مفہوم کما حقہ ادا کر سکے۔

مثال:

(۱) قال رسول اللہ ﷺ: **الغرم بالمغنم** (تاوان نفع کا عوض ہے)

(۲) قال رسول اللہ ﷺ **الخراج بالضمان** (خراج ضمان کے سبب سے ہے)

(۳) قال رسول اللہ ﷺ: **العجماء جبار** (چوپائے کا بدلہ معاف ہے)

(۴) مشکل مشترک مجمل کی روایت بالمعنیٰ کا حکم:

اس کا بھی یہی حکم ہے کہ اگر وہ حدیث مشکل المعنیٰ، مشترک اللفظ یا مجمل المعنیٰ ہے تو بھی اس کی روایت بالمعنیٰ کسی کیلئے جائز نہیں۔

دلیل:۔۔۔۔ شارحؒ نے مشکل اور مشترک کے لئے ایک دلیل پیش کی ہے اور مجمل کے لئے علیحدہ دلیل۔ جو مندرجہ ذیل ہے۔

مشکل اور مشترک پر دلیل:۔ مشکل اور مشترک میں چونکہ نقل کرنا مخصوص تاویل کے ساتھ ہوتا ہے اسلئے وہ حجت نہیں بن سکتے۔

مجمل پر دلیل:

مجمل کی مراد لفظ حدیث سے واضح نہیں ہوتی بلکہ اس کی مراد کیلئے کسی دوسری حدیث، آیت قرآنی قول صحابی رضی اللہ عنھم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ اسلئے اس میں بھی روایت بالمعنیٰ جائز نہیں۔

﴿احوال رواۃ کی بحث مکمل ہوگئی﴾

اس طعن کا بیان جوراوی کی طرف سے حدیث کولاحق ہو

(۱) المروی عنه اذا انکر الروایة :

اس سے مراد یہ ہے کہ محدث جس شیخ کی سند سے (اسے اپنا استاد قرار دے کر) حدیث نقل کر رہا ہے جب وہ شیخ ان الفاظ کو سنے تو سرے سے ان کا انکار کر ڈالے، اس کی مختلف صورتیں ہیں۔

(۱) انکار جامد:

شیخ کہے کہ تم نے مجھ پر جھوٹ بولا ہے یا میں نے تجھ سے یہ حدیث بیان نہیں کی۔ کما قال الشارح بان یقول کذبت علی وما رویت لک۔

انکار جامد کا حکم:

ایسی حدیث حجت نہیں اور اس پر عمل ساقط ہوگا۔ اس میں کسی امام کا اختلاف بھی نہیں۔

(۲) انکار متوقف:

شیخ صراحتاً تو انکار نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ مجھے یاد نہیں پڑتا کہ میں نے کبھی تم سے یہ حدیث بیان کی تھی۔ (لا اذکر انی رویت لک هذاالحدیث) یا یوں کہے کہ میں اس حدیث کو نہیں جانتا (لا اعرفه)

انکار متوقف والی حدیث کے حکم میں اختلاف ائمہ

اس میں دو مشہور مذہب ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) امام حسن کرخی اور امام احمد بن محمد بن حنبلؒ کا مذہب

ایسی حدیث بھی نکار جامد والی حدیث کی طرح ساقط العمل ہے

امام شافعی و امام مالک رحمهما اللہ کا مذہب:

ان حضرات کے نزدیک یہ حدیث ساقط العمل نہیں بلکہ واجب العمل ہے

(۲) اوعمل بخلافه بعد الرواية؛

یہ دوسری صورت ہے طعن فی الحدیث کی جس کا حاصل یہ ہے کہ جس شیخ سے یہ حدیث مروی ہے وہ اس حدیث کے روایت کئے جانے کے بعد اس کے خلاف عمل کرتا ہے تو بھی یہ حدیث ساقط العمل ہوگی۔اور حجت نہیں بنے گی،

دلیل:۔۔۔۔ یہ تو نہیں ہوسکتا کہ محدث حدیث کے خلاف عمل اپنی مرضی سے کرے یہ کسی عام مسلمان سے بھی متصور نہیں لہذا اس کا حدیث کے خلاف عمل کرنا یا اس بناء پر ہے کہ اسے قطعی دلائل کی روشنی میں یقینی طور پر معلوم ہو چکا ہے کہ حدیث میں جو حکم بیان کیا گیا تھا اب وہ حکم تبدیل ہو چکا ہے اور یہ حدیث منسوخ ہے **کما قال للوقوف علی نسخه**

مثال:۔۔۔ حضرت ابوھریرہؓ سے حدیث مروی ہے کہ اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ دھوڈالو اور ایک حدیث میں ہے کہ آخری مرتبہ اسے مٹی سے بھی مانجھ لو۔لیکن راوی حدیث حضرت ابوھریرہ کا عمل اس کے خلاف ہے اور ان کا فتویٰ یہ ہے کہ برتن کو تین مرتبہ دھوڈالنا کافی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے حکم میں سختی تھی مگر بعد میں حضور ﷺ نے حکم میں نرمی فرما دی تھی۔گویا کہ سات مرتبہ دھونے اور مانجھنے والے حکم اب منسوخ ہیں۔لہذا ساقط ہیں۔

اسے حدیث نقل اور روایت کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ کسی فتنہ پرور شخص نے اسے گھڑ کر حضور اکرم ﷺ کی طرف منسوب کیا ہے **کما قال اوموضوعیته**۔

اگر حدیث کی مخالفت ان دو وجوہ سے نہیں تو پھر لامحالہ حدیث میں عدم توجہی اور غفلت کی وجہ سے ہوگی اور جو شخص ان خامیوں کا حامل ہو یعنی قلت توجہ اور غفلت، اسکی عدالت ساقط ہے اور اس کی کوئی روایت ویسے ہی معتبر نہیں۔

"**خلاف بیقین**" کی قید کا مقصد:۔ اختلاف کے ساتھ یقین کی قید لگا کر مصنف رحمۃ اللہ

علیہ اس حدیث سے احتراز کررہے ہیں۔ جس میں دو یا دو سے زائد معانی کا احتمال ہو اگر محدث اس حدیث کے ایک معنیٰ کے خلاف عمل کرتا ہے تو اس بناء پر دوسرے معنیٰ میں یہ حدیث ساقط العمل نہیں ہوگی۔ (تفصیل اگلی سطور میں آرہی ہے)

(۳) وان کان قبل الروایة ولم یعرف تاریخه الخ

یہاں سے یہ بیان کیا جارہا ہے کہ اگر محدث کا اپنی روایت کے خلاف عمل اس روایت کے بعد ہو تو اس کا حکم گذر چکا ہے دو صورتیں اور بھی ممکن ہیں کہ محدث کا اپنی روایت کے خلاف یہ عمل روایت سے قبل ہو یا تاریخ معلوم ہی نہ ہو کہ روایت کی مخالفت روایت سے قبل ہے یا بعد میں۔ اس صورت میں حکم یہ ہے کہ یہ دو صورتیں حدیث پر جرح اور طعن کا سبب نہیں۔

دلیل:۔۔۔۔ اگر روایت سے قبل مخالفت کی تو اس لئے کہ راوی کے سامنے جب تک یہ روایت نہیں آئی تھی۔ اس کا مذھب اور تھا اس لئے وہ اس روایت کے خلاف اپنے مذھب پر عمل کرتا تھا۔ لیکن جیسے ہی اسے روایت میں اپنے مذھب کے خلاف حکم نظر آیا اس نے اپنے مذھب کو ترک کر کے اپنے عمل کو روایت کے تابع کر دیا۔

اگر تاریخ معلوم نہیں تو اس بناء پر کہ حدیث فی اصلہ حجت ہے اور یہاں اس کے سقوط کا حکم محتمل ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ مخالفت روایت کے بعد ہو۔ اس صورت کے ثابت ہونے پر حدیث ساقط قرار پاتی ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ احتمال بھی ہے کہ مخالفت قبل از روایت ہو۔ یہ صورت ساقط نہیں کرتی۔ لہذا شک وارد ہوگا اور ایک یقینی بات (حدیث کا فی اصلہ حجت ہونا) شک اور احتمال کی بناء پر رد نہیں کی جاسکتی۔ الیقین لا یزول بالشک۔۔۔

(۴) وتعیین الراوی بعض محتملاته الخ:

ماقبل میں اجمالاً یہ بات گذری تھی کہ اگر حدیث کے لفظ میں کئی معنوں کا احتمال ہے اور راوی اس کے متبادر اور عام معنیٰ (جو لفظ سے فوراً سمجھ میں آتا ہے) پر تو عمل نہیں کرتا لیکن اس کے معانی محتملہ میں سے کسی معنیٰ پر عمل کرتا ہے تو درست ہے۔ یہاں سے اسی بات کو تفصیل سے بتایا

جارہا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ راوی کا حدیث کے احتمالی معانی مختلفہ میں سے کسی (ایک یا بعض) معنی کو متعین کر دینا اس حدیث کے دوسرے محتمل معنیٰ پر عمل کرنے سے مانع نہیں ہے۔

مثال سے وضاحت:......شارح رحمہ اللہ اس بات کو مثال سے سمجھا رہے ہیں کہ حضرت سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنھما سے مروری ہے قال قال رسول اللہ ﷺ المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا۔ (جب تک خرید وفروخت کرنے والے (بائع اور مشتری) ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے انہیں اختیار حاصل ہے) اس حدیث میں تفرق میں دو احتمال ہیں۔

(۱) تفرق سے مراد تفرق بالا بدان ہو یعنی بائع اور مشتری کا اس مجلس سے اٹھ کر جدا جدا ہو جانا۔

(۲) تفرق سے مراد تفرق بالا قوال ہو یعنی ایجاب اور قبول کا منعقد ہونا۔

استدلال:......راوی حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ یہاں تفرق کا ایک معنیٰ تفرق بالا بدان متعین کرتے ہیں یہی امام شافعیؒ کا مذھب ہے۔ لیکن یہ دوسرا معنیٰ مراد لینے سے مانع نہیں اسی بناء پر حضرت امام ابوحنیفہ اور احناف رحمھم اللہ اس سے تفرق بالاقوال مراد لیتے ہیں

نوٹ:......یہ ایک فقہی مسئلہ ہے جس کی تفصیل آپ کتب فقہ میں پڑھ لیں گے کہ مشتری اور بائع کو خیار مجلس حاصل ہے یا نہیں۔

والامتناع عن العمل به الخ

اگر راوی اپنی روایت پر عمل سے رک جائے۔

ابھی تک بات مخالفت کی چل رہی تھی۔ لیکن اگر راوی اپنی روایت کی مخالفت نہ کرے بلکہ اس کے مطابق عمل کرنے سے احتراز کرے تو ماتن رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی مخالفت کی طرح ہے یعنی جس طرح راوی اپنی روایت کی مخالفت کرے تو وہ حدیث حجت نہیں بنتی اسی طرح احتراز عن العمل

بہ سے بھی وہ حدیث حجت نہ بنیگی۔

مثال سے وضاحت:......... حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے

انه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع و عند رفع الرأس من الركوع (حضور اکرم ﷺ رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کرتے تھے) لیکن حضرت ابن عمرؓ کا عمل اسکے برعکس ہے جس پر دلیل حضرت ابن عمرؓ کے شاگرد رشید حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کی گواہی ہے جو ان کے ساتھ سفر و حضر میں بیس برس رہے۔ فرماتے ہیں لم اراه يرفع يديه الافي التكبيرة الافتتاح (میں نے ان کو صرف تکبیر تحریمہ میں ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھا اس کے علاوہ پوری نماز میں کہیں بھی رفع یدین کرتے نہیں دیکھا)

استدلال:......... راوی حدیث کے اس حدیث پر عمل سے رک جانے کی بنیاد پر یہ حدیث خصم کی دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ یہ ساقط ہے والساقط لا يصلح ان يكون حجة لان ترك العمل به دليل علىٰ انتساخه (راوی کا اس پر ترک عمل اس کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے)

﴿طعن راوی کی بحث مکمل ہوگئی﴾

اس طعن کا بیان جو غیر راوی کی طرف سے حدیث کو لاحق ہو

(۱) وعمل الصحابی بخلافه یوجب الطعن اذا کان الحدیث ظاهرا الخ

اگر حدیث ظاہر اللفظ والمعنی ہو اور کوئی صحابی رسول اس کے خلاف عمل کرتا ہے تو یہ بات اس حدیث کے لئے طعن کا سبب ہے

دلیل :........اگر حدیث ظاہر نہ ہوتی تو کہا جا سکتا تھا کہ اس کا معنی اس صحابی پر مخفی رہ گیا۔لہذا ان کا اس کے خلاف عمل کرنا اس حدیث کو مطعون نہیں کرتا لیکن یہاں حدیث ظاہر ہے اور اخفاء کا سوال ہی نہیں، پس معلوم یہ ہوتا ہے کہ نفس حدیث میں ہی کوئی کمزوری ہے

مثال:........ عن عبادة بن الصامت رضی اللّٰه تعالیٰ عنه قال قال رسول اللّٰه ﷺ البکر بالبکر جلد مائة وتعزیب عام (الحدیث)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث میں زانی مرد اور عورت جو غیر شادی شدہ (غیر محصن) ہوں کے لئے دو سزائیں تجویز کی گئی ہیں۔

(۱) ان کو سو کوڑے لگائے جائیں

(۲) ان کو جلا وطن کر دیا جائے۔

اس حدیث کی بناء پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مذھب ہے لیکن ہم جلا وطنی کی سزا تجویز نہیں کرتے کیونکہ صحابی رسول امیر المؤمنین حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اسکے خلاف عمل تھا۔مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک زانی مرد کو جلا وطن کر دیا وہ مرتد ہو کر روم چلا گیا جب ان کو یہ بات بتائی گئی تو انہوں نے قسم کھائی کہ آئندہ وہ کبھی بھی کسی کو جلا وطن نہیں کریں گے۔

استدلال:........ہم کہتے ہیں کہ معلوم ہوا کہ جلا وطن کرنا حد کا جزء نہیں ورنہ امیر المؤمنین کبھی

بھی اس کے خلاف قسم نہ کھاتے کیونکہ حد اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ سزا ہوتی ہے جس میں کسی قسم کی تبدیلی اور کمی زیادتی کسی شخص کیلئے خواہ وہ خلیفہ ہی کیوں نہ ہو جائز نہیں پھر امیر المؤمنین عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھلا کیوں کر سوچا جا سکتا ہے کہ انہوں نے حد شرعی کی خلاف ورزی کی جبکہ وہ مراد رسول کہلاتے ہیں۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر حدیث مخفی رہ گئی کیونکہ یہ ظاہر حدیث ہے۔

سوال:......... اگر تغریب عام حد کا جزء نہیں تو حدیث کے الفاظ کی آپ کیا تاویل کرتے ہیں؟

جواب:......... تغریب عام حد کا جزء نہیں۔ البتہ سیاستاً امام عادل کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مناسب سمجھے تو سو کوڑے لگانے کے بعد ان کے ناپاک وجود سے ارض اسلام کو پاک کرنے کیلئے انہیں جلاوطن بھی کر سکتا ہے۔

اذا کان الحدیث ظاھراً کی قید کا فائدہ

یہ قید لگا کر اس حدیث سے احتراز کیا ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر بھی خفا کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر خفا کا احتمال حدیث کے لئے موجب جرح نہیں۔

مثال:......... حضرت زید بن خالد الجہنی رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ جو شخص نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسے اس کے لئے وضوء کا اعادہ کرنا واجب ہے

سیدنا ابو موسیٰ اشعریؓ اس پر عمل نہیں کرتے تھے۔

استدلال:......... حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا اس حدیث عمل نہ کرنا اس صحیح حدیث کیلئے موجب طعن نہیں کیونکہ قہقہہ فی الصلوۃ ان حوادث میں سے ہے جو نادر الوقوع ہیں اور ضرورت پیش نہ آنے کی وجہ سے ممکن ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ پر یہ حدیث مخفی رہ گئی ہو۔

کیونکہ جس چیز کی ضرورت پیش نہ آئے اسکی طرف توجہ کم ہی جاتی ہے نیز ہر شخص کیلئے ہر چیز کا جاننا بھی ضروری نہیں ہے وما اوتیتم من العلم الا قلیلا

طعن مبہم کا حکم

طعن مبہم راوی پر جرح کیلئے کافی نہیں جب تک کہ اس کی تفسیر اس طور پر نہ کی جائے کہ وہ بالاتفاق جرح قرار پاتی ہو۔ اس اجمال کی وضاحت یہ ہے کہ محدث کا صرف اس قدر کہہ دینا **ھذا الحدیث مجروح ۔ ھذا الحدیث منکر** یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ استعمال کرنا حدیث پر جرح کرنے کیلئے کافی نہیں۔ لہذا حدیث پر عمل کیا جائے گا

طعن مبہم کے حجت بننے کی شرطیں

البتہ اس طعن مبہم کی تفسیر اس طور پر کردی جائے کہ اس تفسیر سے کسی امام حدیث کو اختلاف نہ ہو، تو یہ طعن حجت ہوگا۔ اور حدیث ناقابل عمل قرار پا جائیگی۔ پھر طعن بھی ہر ایک کا معتبر نہیں بلکہ وہ ایسا شخص ہو جو متعصب اور متشدد نہ ہو۔ متعصب اور متشدد افراد کی جرح اور طعن اس لئے حجت نہیں کہ ان کی اختلافی حالت سے یہ بعید نہیں کہ یہ جرح اور طعن محض ان کے تعصب اور تشدد کا شاخسانہ ہو کیونکہ تعصب اور تشدد کی ترازو اور کسوٹی سے انصاف کی توقع رکھنا عبث ہے۔ اس قسم کے لوگوں نے اپنے تعصب اور بے جا تشدد کی وجہ سے دین متین کو ہر دور میں سخت نقصان پہنچایا ہے۔ شارح "فرماتے ہیں کہ یہ جب چاہتے ہیں مکروہ کو حرام اور مستحب کو فرض کا درجہ دے دیتے ہیں۔ ہم اس میں یہ بھی اضافہ کرنا چاہتے ہیں کہ جب چاہے ناجائز کو جائز اور جائز کو ناجائز، کافر کو مسلمان اور مسلمان کو کافر قرار دیتے ہیں۔

ان امور کا بیان، جن سے طعن قبول نہیں کیا جائے گا

(۱) تدلیس سے (۲) تلبیس سے (۳) ارسال سے (۴) رکض الدابہ سے (۵) مزاح کرنے سے (۶) کم سنی سے (۷) عدم الاعتیاد بالروایۃ سے (۸) ایسے شخص سے جو بکثرت مسائل فقہ کو بیان کرنے والا ہو۔

امور ثمانیہ کی مختصر وضاحت

(۱) تدلیس:........لغوی معنیٰ ۔ مبیعہ کے عیب کو مشتری سے چھپا کر اسے صحیح سالم قرار دینا۔

اصطلاحی تعریف:........ کتمان الحدیث فی الاسناد کو محدثین کی اصطلاح میں تدلیس کہتے ہیں اور اس سے مراد یہ ہے کہ اپنے کسی مفاد کے پیش نظر راوی سند کو تفصیلاً بیان نہ کرے۔ بلکہ یوں کہے حدثنا فلاں عن فلان۔

غیر معتبر ہونے کی وجہ:........سند تفصیل سے بیان نہ کرنے کی وجہ سے کسی راوی کے رہ جانے کا شبہ ہوتا ہے جسے ارسال کہتے ہیں ۔ ارسال بذات خود جرح کی صلاحیت نہیں رکھتا چہ جائے کہ شبہ ارسال ۔ یہ بدرجہ اولیٰ حجت نہیں ہوگا۔

(۲) تلبیس

لغوی معنیٰ: ۔ خلط ملط کر دینا۔

اصطلاحی تعریف:........راوی کا اپنے استاد (شیخ) کا ذکر غیر معروف نام یا کنیت سے کرنا۔ یعنی شیخ اپنے نام سے معروف ہے راوی اس کی کنیت ذکر کرتا ہے مثلاً حسن بصریؒ کا ذکر کنیت ابو سعید سے کرنا جس سے وہ معروف نہیں یا اس کے برعکس ہو۔ اسی طرح کنیت شیخ کا ذکر ایسے وصف سے کرنا جو دو یا زائد افراد میں مشترک ہو اور یقین نہ ہو سکے کہ کون مراد ہے مثلاً ابو سعید دو بزرگوں حسن بصری اور کلبیؒ کی کنیت ہے لہذا صرف ابو سعید کہنے سے وضاحت نہیں ہوتی ۔ جبکہ حسن بصریؒ ثقہ ہیں اور کلبی غیر ثقہ ہے۔

(۳) یہاں منار کے نسخے مختلف ہیں ۔ بعض میں والارسال کا لفظ ہے جو شیخ فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کی پیروی میں لایا گیا ہے اور بعض میں نہیں ۔ بہر حال ارسال بھی عیب نہیں لہذا حدیث کا ارسال ہونا حدیث کو مجروح نہیں کرتا۔

(۴) رکض الدابہ:..........اس سے مراد یہ ہے کہ راوی چو پائے دوڑاتا ہو۔ بعض لوگوں نے اسے موجب طعن قرار دیا ہے اور امام محمدؒ پر طعن کیا ہے لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ موجب طعن نہیں بلکہ امر مستحسن اور مجاھدین کا امتیازی وصف ہے۔ مجاہدین کے گھوڑوں کی قسمیں اللہ نے اپنے پاک کلام میں کھائی ہیں۔

(۵) مزاح:..........جو مزاح حدود شرعیہ کے اندر محض دل لگی کے لئے ہو موجب طعن نہیں کیونکہ حضورﷺ سے بکثرت ثابت ہے

مزاح نبوی علیٰ صاحبہا الصلوۃ والسلام کی چند مثالیں

(۱) حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ایک عمر رسیدہ عورت نے حضورﷺ سے سوال کیا تو آپﷺ نے اشاد فرمایا؛ **لا تدخل الجنة عجوز** (بوڑھی عورت جنت میں نہیں جائے گی) یہ سن کر وہ عورت رنجیدہ ہوئی تو آپﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ بوڑھی عورتوں کو باکرہ اور جوان بنا کر جنت میں داخل فرمائیں گے۔

(۲) ایک روایت میں آتا ہے ان رجلاً استحمل رسول اللہﷺ (ایک شخص نے حضورﷺ سے سواری طلب کی) آپ نے اس سے فرمایا **انی حاملک علی ولد الناقة** (میں تجھے اونٹنی کے بچے پر سوار کرونگا) اس نے کہا **ما اصنع بولد الناقة** (میں اونٹنی کے بچے کو لیکر کیا کروں گا؟)

آپﷺ نے تبسم فرمایا اور وضاحت کی **وهل تلد الابل الا النوق** ۔(اونٹنی تو بچے ہی جنا کرتی ہے) یعنی ہر اونٹ / اونٹنی پہلے بچہ ہی ہوتا ہے۔

(۳) ایک دراز گوش آدمی کو آپ علیہ السلام یا ذالاذنین کہکر پکارتے تھے

(۷) کم سنی:..........راوی کا کم عمر ہونا بھی عیب نہیں البتہ پانچ سال سے کم عمر بچہ نہ ہو۔ لہذا حضرت سفیان ثوریؒ کی امام ابوحنیفہؒ کے متعلق یہ بات کوئی حیثیت نہیں رکھتی ما یقول

هذالشاب حدیث السن عندی

دلیل:........کم عمر اور نوجوان صحابہ (حضرت معاذ بن جبلؓ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ) سے بکثرت روایتیں مروی ہیں۔ البتہ حفظ واتقان اور عدالت شرط ہے

(۸) استکثار مسائل فقہ........یعنی راوی کا فقہ کے مسائل ومباحث میں کمال اشتغال کہ فقہ اسکا اوڑھنا بچھونا ہو۔ یہ بھی موجب طعن نہیں۔ لہذا اس بنیاد پر بعض متعصب لوگوں کا امام ابو یوسفؒ اور دیگر محدثین احناف پر طعن درست نہیں۔ اگر ایک طرف امام ابو یوسفؒ فقہ کا مہر منیر تھے تو دوسری طرف انہیں بیس ہزار موضوع حدیثیں بھی از بر تھیں۔ جس کو اتنی کثرت سے موضوع حدیثیں یاد ہوں، صحیح حدیثیں کتنی اور کس قدر یاد ہونگی!!

﴿اقسام سنت کا بیان تمام ہوا الحمد للہ علی ذلک﴾

مبحث التعارض............تعارض کی مباحث

اعتراض:۔۔۔۔صاحب توضیح نے تعارض کی بحث ترجیح کے باب میں معارضہ کے ضمن میں درج کی ہے۔یہی مناسب تھا پھر ماتنؒ نے اس کے خلاف یہاں کیوں ذکر کیا؟

جواب؛......ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ فخر الاسلام بزدویؒ کی اتباع کی ہے اور علامہ بزدویؒ نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔

قوله: وقد يقع التعارض بين الحجج الخ

تشریح قول وشرح:

فرماتے ہیں کہ بعض اوقات دلائل شرعیہ کے درمیان تعارض کی صورت بن جاتی ہے۔اور یوں لگتا ہے کہ ایک دلیل دوسری دلیل کے خلاف ہے حالانکہ شارع علیہ السلام کا کلام اس طرح کے تضادات سے پاک ہے۔پھر یہ صورت کیوں پیدا ہوتی ہے۔ماتن فرماتے ہیں کہ یہ ہماری کج فہمی ہوتی ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تعارض اسی صورت میں نظر آنے لگتا ہے جب دو دلیلوں میں سے یہ معلوم نہ ہو کہ ایک، کا حکم منسوخ ہے ورنہ اگر یہ معلوم ہو کہ ایک دلیل منسوخ ہے تو اسکا دوسری دلیل (ناسخ) سے بھلا کیا تعارض ہوگا۔

شرائط تعارض کا بیان

(۱) مساوات کی شرط:۔تعارض واقع ہونے کی پہلی شرط یہ ہے کہ دونوں دلیلیں مقام اور مرتبہ کے لحاظ سے آپس میں مساوی ہوں اور ایک کو دوسری پر کوئی فضیلت حاصل نہ ہو نہ ذات کے اعتبار سے نہ صفات کے اعتبار سے۔اگر ذاتاً یا وصفاً ایک دلیل دوسری دلیل سے اعلیٰ ہوئی تو معارضہ نہیں ہوگا۔بلکہ وہی اعلیٰ دلیل راجح اور معتبر اور اس کے مقابلے میں ادنیٰ دلیل کالعدم قرار پائے گی۔مثلاً

اولیت وصفی کی مثالیں

مفسر اور محکم کے درمیان تعارض نہیں ہوسکتا۔

اور عبارت النص کا اشارہ النص سے تعارض نہیں ہوسکتا۔

اس وجہ سے کہ محکم مفسر کے مقابلے میں اور عبارت النص اشارۃ النص کے مقابلے میں باعتبار وصف اولیٰ ہے۔

اولویت ذاتی کی مثالیں:

اسی طرح خبر واحد کا خبر مشہور سے تعارض نہیں ہوسکتا۔

کتاب کے حکم خاص اور عام مخصوص منہ البعض میں تعارض نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ خبر مشہور خبر واحد سے اور کتاب اللہ کا خاص عام مخصوص منہ البعض سے ذات کے اعتبار سے اولیٰ ہے

(۲) معارضہ کی دوسری شرط:

دونوں متعارض دلیلیں دو باہم متضاد حکموں میں وارد ہوں یعنی اگر ایک میں حلال ہونے کا حکم ہے تو دوسری کا تعلق حرمت ہو۔ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اس شرط کو ضمناً اور تبعاً بیان کیا ہے

قولہ: وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم

شرائط معارضہ کی عدمی مثالوں سے وضاحت:

(۱) عقد نکاح کا محل اگر مختلف ہو اور ایک محل میں حلت اور دوسری محل میں حرمت ثابت ہو تو یہ تعارض نہیں کیونکہ تعارض کیلئے اتحاد محل ضروری ہے یہاں محل ایک نہیں مثلاً بیوی اور ساس۔ تعارض اس وقت ہوگا۔ جب محل ایک ہوگا۔ مثلاً یک وقت بیوی کے لئے ایک دلیل سے حلت اور دوسری دلیل سے حرمت ثابت ہو رہی ہو۔ یہ مثال ہے عدم اتحاد محل کی۔

(۲) عدم اتحاد وقت کی مثال یہ بیان کی ہے کہ خمر (شراب) کے لئے ابتدائے اسلام میں حلت (اباحت) کا حکم تھا بعد میں حرمت کا حکم آ گیا اب یہاں محل (خمر) ایک ہے مگر وقت مختلف ہیں۔ لہذا اتحاد وقت نہ پایا گیا۔ بس اسے تعارض سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔

تعارض کا حکم

اس کے حکم میں تفصیل ہے دیکھا جائے گا کہ کن کن دلیلوں میں تعارض ہے یعنی دلیلوں کی حیثیت کیا ہے۔ اگر

اول:......دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو اس کا حل سنت رسول ﷺ میں تلاش کیا جائے گا۔ کیونکہ جب دو آیتیں باہم متعارض ہوئیں تو ساقط ہو جائنگی اذا تعارضا تساقطا ۔ اب کسی تیسری آیت کے ذریعہ ترجیح نہیں دی جاسکتی کیونکہ یہاں کثرت ادلہ والا سبب نہیں ہوسکتا لا محالہ حدیث اور سنت رسول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

مثال:......قرآن مجید میں قراءۃ کے متعلق ایک حکم یہ ہے **فاقرؤ اما تیسر من القران** اور دوسرا حکم ہے **واذا قرئ القران فاستمعوا له و انصتوا**
پہلی آیت کے عموم کا تقاضا ہے کہ امام کے پیچھے بھی قراءت کی جائے جبکہ دوسری آیت کا خصوص اس سے مانع ہے لہذا ہم قراءۃ خلف الامام کے سلسلے میں سنت رسول سے رجوع کریں گے اور حضور ﷺ کا فرمان ہے **من کان له امام فقراءۃ الامام قراءۃ له** ۔لہذا قراءۃ خلف الامام ممنوع ہے

اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان واقع ہو تو اقوال و آثار صحابہ رضی اللہ عنھم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اس کے بعد قیاس سے تعارض دور کیا جائے گا۔ متن کے الفاظ یہ ہیں،۔ **المصیر الی اقوال الصحابه رضی اللہ عنهم او القیاس**
"او" تشکیک اور تخییر کے لئے آتا ہے یعنی اختیار ہے کہ سنت کے اندر واقع تعارض کو اقوال صحابہ رضی اللہ عنھم کے ذریعے رفع کیا جائے یا قیاس کے ذیعہ سے ۔ یہاں بھی ماتنؒ نے علامہ فخر الاسلام بزدویؒ کی پیروی کی ہے۔ اسکا منشاء یہ ہے کہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنھم اور قیاس میں سے جو راجح ہوگا۔ اسے مقدم کیا جائے گا۔ اس سلسلے میں اختلافی اقوال درج کئے جاتے ہیں

پہلاقول:......ترجیح راجح کا اعتبار ہوگا یعنی جس مسئلہ میں یہ تعارض واقع ہے دیکھا جائے گا کہ وہاں اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم راجح کی حیثیت رکھتے ہیں یا قیاس۔ جو راجح ہوگا اسی کے ذریعے تعارض رفع کیا جائے گا۔

دوسرا قول......اقوال صحابہ رضی اللہ عنھم ہر جگہ اور ہر مسئلہ میں قیاس پر مقدم ہونگے۔ اقوال صحابہ رضی اللہ عنھم کی موجودگی میں قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا

تیسرا قول......بعض حضرات نے تطبیق دی ہے کہ دیکھا جائے کہ یہ مسئلہ مدرک بالقیاس ہے یانہیں۔ اگر مدرک بالقیاس ہے تو قیاس راجح ہوگا اور اگر غیر مدرک بالقیاس ہے تو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم راجح قرار پائیں گے۔ کیونکہ لامحالہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں شارع علیہ السلام سے سن رکھا ہے ورنہ وہ اپنی طرف سے کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔

مثال:......صلوۃ کسوف کے رکوع کی تعداد کے متعلق دو حدیثیں باہم متعارض ہیں۔

(۱) روت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنھا ان النبی ﷺ صلی صلوۃ الکسوف باربع رکوعات و اربع سجدات

(۲) ان النبی ﷺ صلی صلوۃ الکسوف رکعتین کل رکعة برکوع و سجدتین۔

پہلی حدیث کا تقاضا ہے کہ صلوۃ الکسوف میں چار رکوع اور چار سجدے ہوں جبکہ دوسری حدیث سے دو رکوع عام نمازوں کی طرح مفہوم ہو رہے ہیں۔ لہذا ہم قیاس کی طرف رجوع کریں گے اور صلوۃ الکسوف بھی چونکہ ایک نماز ہے لہذا اسے عام نمازوں پر قیاس کرینگے اور عام نمازوں میں دو رکعت کے اندر دو رکوع اور چار سجدے ہوتے ہیں لہذا صلوۃ الکسوف میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

پانچواں قول

قیاس کو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم پر ترجیح دی جائے گی۔ متی کان واین کان۔

اگر تعارض کے رفع کرنے کیلئے امور مذکورہ بالا میں سے کسی کی طرف رجوع کرنے سے عجز ظاہر ہو جسکی صورت یہ ہے کہ حدیثیں بھی باہم متعارض ہوں اور قوال صحابہ رضی اللہ عنہم اور قیاس بھی اب چونکہ مزید کوئی دلیل نہیں لہذا تقریر اصول واجب ہوگی یعنی **تقریر کل شئ علی اصله وابقاء ما کان علیٰ ما کان** (جو دلیل جہاں ہے اسے اسی اصل پر باقی رکھ کر عمل کیا جائے گا۔)

مثال:.........سور حمار (گدھے کے پس خوردہ) کا مسئلہ تقریر اصول کی مثال ہے وہ اس طور پر کہ اس سلسلے میں تمام ادلہ باہم متعارض ہیں مثلاً

اس سلسلے میں دو حدیثیں وارد ہیں (۱) آنحضرت ﷺ نے خیبر کے دن گھریلو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا اور صحابہ نے وہ دیگیں الٹ دیں جن میں یہ گوشت پک رہا تھا۔ اس سے حرمت ثابت ہے (۲) غالب بن فہر رضی اللہ عنہ نے جب حضور اکرم ﷺ سے اپنی مفلوک الحالی کی شکایت کرتے ہوئے کہا **لم یبق لی الاحمیرات** آپ ﷺ نے فرمایا اپنے مال میں سے موٹا تازہ گدھے ذبح کر کے کھا جاؤ۔ یہ اباحت پر دلیل ہے۔

سوال:.......حدیثوں سے تو گوشت کے حکم میں تعارض ثابت ہوتا ہے آپ اسے لعاب میں تعارض کی مثال کیسے بنا رہے ہیں۔

جواب:.........لعاب: متولد من اللحم ہے اور جو حکم لحم کا ہوگا وہی لعاب کا ہوگا۔ لہذا جب لحم حرام تو لعاب حرام اور لحم حلال تو لعاب بھی حلال ہوگا۔ اور سور کا تعلق لعاب سے ہے کیونکہ جانور جب برتن کو منہ لگاتا ہے تو اسکا لعاب ہی برتن کو لگتا ہے۔

اقوال و افعال صحابہ بھی اس سلسلے میں متعارض ہیں۔ (۱) ایک روایت میں گدھے کے بچے ہوئے پانی سے وضوء کی اجازت مروی ہے جبکہ (۲) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کے برعکس ہے **کما قال ان النبی ﷺ نهی عن الحمر الاهلیه وقال انها رجس** (فرمایا

کہ یہ تو پلید ہے) اس سے سور حمار کی نجاست ثابت ہوتی ہے جبکہ پہلے اثر سے طہارت
اس سلسلے میں قیاس بھی متعارض ہیں (۱) طاہر ہونے کیلئے سور کو عرق حمار پر قیاس نہیں کیا جا سکتا
کیونکہ عرق میں ضرورت زیادہ اور سور میں اس کی نسبت کم ہے اسی طرح نجاست کے لئے اس
سبب سے کہ سور اور لبن دونوں لحم سے متولد ہیں اور سور حمار کو لبن حمار سے ملحق کرنا بھی ممکن نہیں
کیونکہ سور میں ضرورت موجود ہے سور میں نہیں۔ (۳) یہ بھی ممکن نہیں کہ سور حمار کو سور کلب کے
تابع کر کے حرام قرار دیا جائے۔ کیونکہ کلب میں وہ احتیاج نہیں جو حمار میں ہے کیوں کہ یہ گھریلو
جانور ہے اسی طرح سور حمار کو سور ہرہ کے تابع کر کے طاہر بھی قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ جتنی
ضرورت ہرہ کی ہے اتنی حمار کی نہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ جب ترجیح کی تمام راہیں مسدود ہیں۔ تو تقریر اصول واجب ہوگئی۔ جس کا
حاصل یہ ہے کہ محدث کو اپنی اصل پر اور پانی کو اپنی اصل پر رکھا جائے۔ پس پانی اصل کے اعتبار
سے طاہر ہے **وانزلنا من السماء ماء طهورا** لہذا وہ گدھے کے منہ ڈالنے سے نجس نہیں
ہوگا۔ بلکہ اپنی اصل کے مطابق پاک ہی رہے گا اور آدمی اپنی اصل کے اعتبار سے محدث (حالت
حدث اصغر میں) ہے لہذا وہ محدث ہی رہے گا اور طہارت کے لئے اس پر تیمم کرنا واجب ہوگا۔
لہذا اگر گدھے کے بچے ہوئے پانی کے علاوہ کوئی پانی موجود نہ ہو تو وضو بھی کرے اور تیمم بھی۔

اعتراض:......... جب پانی اصل کے اعتبار سے طاہر اور مطہر ہے اور نجس نہیں ہے تو وضوء کافی
ہونا چاہئے۔ تیمم کو ساتھ کیوں ملایا گیا۔

جواب:......... تقریر اصول کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں چیزوں (محدث اور پانی) میں سے ہر ایک کو
اسکی اصل پر رکھا جائے۔ اگر وضو ہی کافی قرار دیا جائے تو پانی تو اپنی اصل پر باقی رہا لیکن آدمی (
محدث) اپنی اصل پر باقی نہ رہے گا۔

اعتراض:......... اصول ہے کہ جب دلیل محرم اور دلیل مبیح کے درمیان تعارض واقع ہو تو

احتیاط کے پیش نظر محرم راجح ہوگا۔ لہٰذا سور حمار کو نجس قرار دینا چاہئے

جواب:......... محرم کو ترجیح دینا مبنی بر احتیاط ہے اور یہاں احتیاط اس میں ہے کہ سور حمار کو مشکوک قرار دیا جائے۔ ہمارے پیش نظر یہ احتیاط ہے نہ کہ آپ کا بیان کردہ اصول

اعتراض:......... شریعت واضح ہے اور اس کا ہر حکم روز روشن کی طرح عیاں ہے۔ لہٰذا سور حمار کے حکم کو مشکوک قرار دینا صحیح نہیں۔

جواب:........ آپ کو مشکوک کے لفظ سے غلط فہمی ہوئی ہے اسکا یہ مطلب نہیں کہ شریعت میں اس کا حکم معلوم نہیں اسے تو مجہول کہتے ہیں بلکہ مشکوک کا مطلب یہ ہے کہ اس کا حکم معلوم ہے اور وہ ہے **وجوب الوضوء وضم التیمم کما قال صاحب الکتاب والشرح وسمی مشکوکاً لھذا الوجه لا ان یعنی به الجھل لیکون من قبیل لا ادری بل حکمه معلوم وھو وجوب التوضئ وضم التیمم الیه۔**

چہارم:........ اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو یہ دونوں ساقط نہیں ہونگے۔ بلکہ عمل بالحال واجب ہوگا کیونکہ حل یعنی تقریر الاصول ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے۔ بلکہ مجتہد دونوں متعارض قیاسوں میں سے اپنے قلبی رجحان کی بنیاد پر کسی پر عمل کرے گا جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں رجحان قلبی بھی ضروری نہیں اسی لئے ایک ہی وقت میں ان کے ایک اجتہادی مسئلے میں متعدد اقوال بھی ہوتے ہیں۔ جبکہ احناف کا یہ امتیاز ہے کہ ایک وقت میں ان سے دو یا زائد اقوال مروی نہیں۔

اعتراض:...... اگر آپ کے نزدیک حال حجت نہیں تو سور حمار میں آپ نے اس پر عمل کیوں کیا؟

جواب:...... سور حمار کے مسئلے میں اس کو اختیار کرنا ضرورت کی بناء پر ہے والضرورات

تبیح المحذورت۔

قولہ: **والمخلص عن المعارضة اما ان یکون من قبل الحجة الخ**

تشریح قول وشرح

معارضۃ سے نجات دینے والی چیز (مخلص عن المعارضۃ) کی مندرجہ ذیل چار قسمیں ہیں۔

(۱) حجت کی جانب سے (۲) حکم کی جانب سے (۳) حال کی جانب سے (۴) اختلاف زمان کی جانب سے خواہ اختلاف زمان صراحتاً ہو یا دلالۃ

اقسام اربعہ میں ہرایک کی وضاحت

〈۱〉 **من قبل الحجة**:۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دو شرعی حجتوں میں سے ایک حجت اعلیٰ اور دوسری ادنیٰ ہو مثلاً ایک خبر واحد ہو دوسری خبر مشہور یا متواتر یا ایک ظاہر ہو اور دوسری نص تو اعلیٰ کو ادنیٰ پر ترجیح ہوگی کما مر من قبل:

〈۲〉 **من قبل الحکم** .... حکم کی جانب سے مخلص کی صورت یہ ہے کہ ایک کے حکم کا تعلق امور اخرویہ سے اور دوسری کے حکم کا تعلق امور دنیاویہ سے ہو۔

مثال:۔ (۱) یمین غموس کے متعلق سورۂ بقرہ کی آیت **لا یؤاخذ کم اللّٰہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذ کم بما کسبت قلوبکم** (الایہ) لفظ بما کسبت قلوبکم کے عموم سے مؤاخذہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ یمین منعقدہ کی طرح یمین غموس میں بھی حالف کا ارادہ شامل ہوتا ہے۔ جبکہ سورۂ مائدہ کی آیت لا یؤاخذ کم اللّٰہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذ کم بما عقدتم الایمان (الایہ) میں بما عقدتم کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مؤاخذہ میں یمین لغو کے ساتھ ملحق ہے

اب اس تعارض کو یوں ختم کیا کہ سورۂ بقرہ میں مؤاخذہ سے اخروی مؤاخذہ مراد ہے پس یمین غموس

پر عند اللہ پکڑ ہوگی جبکہ سورۂ مائدہ میں مؤاخذہ دینویہ (کفارہ) مراد ہے لہذا کفارہ صرف یمین منعقدہ پر ہوگا نہ کہ یمین لغو اور یمین غموس پر۔

(۳) من قبل الحال : ....اس کی صورت یہ ہے کہ ایک کو ایک حالت کے ساتھ اور دوسرے کو دوسری حالت کے ساتھ خاص کر دیا جائے گا۔

مثال:........فرمان باری تعالیٰ ہے یسئلونک عن المحیض قل ھو اذیً فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن ۔اس میں یطھرن کے اندر دو قراءتیں منقول ہیں۔ایک بالتخفیف جس کا حاصل ہے کہ جب وہ حائضہ عورتیں خون کے موقوف ہونے کے سبب سے پاک ہو جائیں تو ان سے جماع کرنا جائز ہے خواہ غسل کریں یا نہ کریں۔یعنی غسل لازم نہیں جبکہ دوسری قراءۃ بالتشدید ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ غسل نہ کریں ان سے مجامعت نہ کرو۔یہاں قراءۃ تخفیف کو اس حالت کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے جب حیض، ایام مکمل ہونے کے بعد بند ہو جائے۔اب غسل ضروری نہیں کیونکہ خون آنے کا ڈر نہیں ہے۔اور تشدید والی قراءۃ کو اس حالت کے ساتھ خاص کر دیا گیا جب خون ایام (دس روز) سے قبل بند ہو جائے اس صورت میں غسل ضروری قرار دیا تا کہ خون کا نہ آنا یقینی ہو جائے۔ورنہ ایام باقی ہونے کی وجہ سے کبھی بھی خون حیض آ سکتا ہے۔غسل کر لینے یا ایک نماز کا وقت حالت طہارت پر گذرنے سے خون کا نہ لوٹنا متحقق اور متیقن ہو جائے گا۔

اعتراض:........آپ کی یہ تاویل یہاں اس لئے نہیں چل سکتی کہ اس سے متصل دوسرا ٹکڑا ہے فاذا تطھرن فأتوھن ۔یہاں صرف تشدید والی قراءۃ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حائضہ عورتیں جب تک غسل کر کے پاک نہ ہو جائیں گی ان کے قریب نہ جایا جائے۔

جواب:........پہلا جواب تو یہ ہے کہ اس کا تعلق وجوب سے نہیں بلکہ استحباب سے ہے کہ مستحب بہر حال یہی ہے کہ بیوی سے مجامعت طہارت کے بعد ہی کی جائے۔

دوسرا جواب:...... یہ کہ یہاں تطھرن بمعنی تطھرن ہے یعنی مشدد بمعنی مخفف ہے۔ جس کی نظیر تَبَیَّنَ بمعنی بَانَ ہے۔

(۴) من قبل اختلاف الزمان:

اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اختلاف الزمان صراحۃ۔

(۲) **اختلاف الزمان دلالۃ:**۔ ہر ایک کی وضاحت مثال سے کی جاتی ہے۔

(۱) اختلاف الزمان صراحتاً یعنی ہمیں تاریخ کی روشنی میں معلوم ہو کہ ایک مقدم اور ایک مؤخر ہے۔ ان میں تعارض اسلئے نہیں ہوگا کہ مقدم منسوخ ہو کر کالمعدوم قرار پائے گا۔ اور مؤخر ناسخ ہو کر راجح ہوگا۔

اختلاف الزمان صراحتاً کی مثال:۔۔۔۔۔۔۔ حاملہ عورت کی عدت کے سلسلے میں قرآن مجید میں دو حکم ملتے ہیں ایک سورۃ البقرہ میں اور دوسرا سورۃ الطلاق میں۔

(۱) **سورۃ البقرہ** میں ہے والذین یتوفون منکیم و یذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشراً۔ یہاں متوفی عنھا زوجھا کی عدت چار ماہ دس دن بیان کی گئی ہے اور اسکے عموم میں حاملہ عورت جس کے شوہر کا انتقال ہو گیا ہے، بھی داخل ہے۔ لہذا اسکی عدت بھی چار ماہ دس دن ہوئی۔

(۲) **سورۃ الطلاق** میں ہے واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن۔ اس سے حاملہ عورت کی عدت وضع حمل معلوم ہوتی ہے خواہ شوہر کے انتقال کے فوراً بعد ہی وضع حمل ہو جائے جیسا کہ حضرت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ ابھی شوہر کی میت چارپائی پر پڑی ہو اور بیوی کو وضع حمل ہو جائے تو وہ دوسری جگہ نکاح کرنے میں مختار ہے۔

ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ سورۃ طلاق سورہ بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے لہذا حاملہ کی عدت چار ماہ دس دن کی بجائے اب وضع حمل ہی قرار دی جائے گی۔ کیونکہ وضع حمل والا حکم مؤخر ہے اس کے مقابلے میں چار ماہ دس دن والا حکم منسوخ اور کالعدم قرار دیا جائے گا۔

علامہ ملا جیون رحمۃ اللہ کی تشریح دل پزیر

فرماتے ہیں کہ ان دونوں آیتوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں کل تین ماہ ہوتے ہیں۔ دو مادے افتراقی اور ایک اجتماعی مادہ۔ یہاں بھی دو افتراقی مادے ہیں۔ اور ایک اجتماعی مادہ۔

(۱) اجتماعی مادہ: وہ عورت جو حاملہ بھی ہو اور متوفی عنھا زوجھا بھی ہو

(۲) افتراقی مادہ اولی:۔ وہ عورت جو حاملہ ہو مگر متوفی عنھا زوجھا نہ ہو۔

(۳) افتراقی مادہ ثانیہ:۔ وہ عورت جو متوفی عنھا زوجھا ہو لیکن حاملہ نہ ہو

افتراقی مادوں میں کوئی اشکال نہیں لہذا متوفی عنھا زوجھا (فقط) کی عدت چار ماہ دس دن قرار پائے گی۔ کمافی ایۃ البقرۃ اور حاملہ (فقط) کی عدت وضع حمل قرار پائے گی کمافی ایۃ الطلاق البتہ پریشانی اجتماعی مادے کی صورت میں لاحق ہوتی ہے کیونکہ اس عورت کی دو حیثیتیں ہیں آیا اسے متوفی عنھا زوجھا قرار دیں یا حاملہ۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں فقہاء صحابہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اختلاف نقل کیا ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مذھب:......... خلیفہ رابع حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایسی عورت ابعد الاجلین عدت گذارے یعنی دیکھا جائے کہ وضع حمل چار ماہ دس دن سے قبل ہوتا ہے یا بعد میں۔ اگر پہلے ہو تو چار ماہ دس دن کا انتظار کرے اور اگر بعد میں ہو تو ۴ ماہ دس دن گذرنے کے بعد بھی بیٹھی رہے یہاں تک کہ وضع حمل ہو جائے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مذھب: .... ایسی عورت کی عدت فقط وضع حمل ہے

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عذر:....... فرماتے ہیں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ سورۂ بقرہ والی آیت پہلے ہے یا سورۃ الطلاق والی۔ لہذا تاریخ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ہم کسی کو ناسخ اور کسی کو منسوخ قرار نہیں دے سکتے اور تطبیق والی یہی صورت ہے کہ ابعد الاجلین کو اسکی عدت قرار

دیا جائے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا موقف:

وہ فرماتے ہیں کہ سورۃ البقرہ والی آیت منسوخ ہے کیونکہ سورۃ الطلاق والی آیت اس کے بعد اتری ہے انکا چیلنج تھا فرمایا کرتے تھے

من شاء باهلته سورة النساء القصرى (اعنی سورۃ الطلاق) **التی فیها واولات الحمال الخ نزلت بعد التی فی سورة البقرة**

نکتہ:......ائمہ مجتہدین میں سے امام ابوحنیفہ، امام شافعی، اور جمہور صحابہ وتابعین رحمہم اللہ کا سلفاً عن خلف مذہب حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے موافق ہے۔

(۲) اختلاف الزمان دلالۃ:........اس سے مراد یہ ہے کہ تاریخ کی روشنی میں تو معلوم نہیں کہ ناسخ اور منسوخ کون سی ادلہ ہیں تاہم زمانہ مختلف ہونے کی وجہ سے ہم خود کسی دوسری دلیل کا سہارا لیکر ناسخ منسوخ کا فیصلہ کرتے ہیں۔ مثلاً اصول ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے لہذا اگر محرم اور مبیح میں معارضہ ہو جائے تو محرم کو مؤخر قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ لامحالہ اصل کے مطابق پہلے یہاں بھی حلت ہی تھی اور بعد میں حرمت کا حکم عارض ہو گیا۔

قول الشارح: فلو عملنا بالمحرم کانَ النص المبیح موافقاً للاباحة:۔

تشریح

یہ ایک وجہ ترجیح ہے کہ عندالتعارض محرم کو ترجیح ہوگی کیونکہ اشیاء میں اصل اباحت ہے اب ہم اسے محرم قرار دیں تو نص مبیح اباحت کے موافق ہوگی لیکن اگر ہم مبیح کو ترجیح دیں تو نص موافق نہیں ہوگی کیونکہ پہلے اباحت پھر حرمت پھر اباحت لازم آئے گی۔ اس طرح تکرار نسخ لازم آئے گا کہ پہلے اباحت کو محرم سے منسوخ کیا گیا پھر حرمت کو دوبارہ اباحت کے ساتھ۔

دوسرا قول:.....اشیاء میں اصل حرمت ہے۔

تیسرا قول:.....جب تک کوئی دلیل حرمت یا اباحت پر نہ آئے توقف لازم ہے ۔

دلیل مثبت اور دلیل نافی مساوی ہیں کوئی کسی سے اولیٰ نہیں ہے۔

ائمہ کے اس اختلاف کی وجہ سے احناف میں بھی اختلاف ہو گیا ہے ماتن رحمۃ اللہ علیہ ایسے قاعدہ کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جس سے یہ سارا اختلاف دور ہو جائے فرمایا والاصل فیہ ان النفی ان کان الخ

اختلاف رفع کرنے کے لئے ماتن کا بیان کردہ قاعدہ

نفی تین حال سے خالی نہیں یا تو ما یعرف بدلیلہ کی جنس سے ہو گی یا اس قبیل سے جس کا حال مشتبہ ہو یا دونوں سے نہیں ہو گی۔ اگر نفی ما یعرف بدلیلہ کی جنس سے ہو تو بھی اثبات کی طرح ہو گی اور اگر مما یشتبہ حالہ کی جنس سے ہو تو بھی اثبات کی طرح ہو گی لیکن اگر ان دونوں کی قبیل سے نہ ہو تو پھر اثبات کی طرح نہ ہو گی۔

قاعدہ کی وضاحت:۔

(۱) ان کان من جنس ما یعرف بدلیلہ

اس سے مراد یہ ہے کہ نفی دلیل اور علامت ظاہرہ پر مشتمل ہو اور استصحاب حال پر مبنی نہ ہو جو ہمارے ہاں حجت نہیں۔

(۲) مما یشتبہ حالہ:

اس سے مراد یہ ہے کہ نفی بذات خود تو دلیل اور علامت ظاہرہ پر مشتمل نہ ہو بلکہ اس میں راوی معرفت کی دلیل پر اعتماد کرے اور اس میں استصحاب اور ما یعرف بدلیل دونوں کے احتمال ہوں۔

دونوں صورتوں میں نفی کے للاثبات ہونے پر دلیل

اثبات محتاج الی الدلیل ہوتا ہے اور یہاں نفی بھی دلیل کے ساتھ ہے اب دونوں میں تعارض آ گیا

اس کے دور کرنے کے لئے عیسیٰ بن ابان کے مذہب کی طرف احتیاج ہوگی اور ان کا مذہب یہی ہے **ثبوت التعارض بین المثبت والنافی والرجوع الی الترجیح کما قال یتعارضان ای یتساویان فبعد ذلک یصار الیٰ الترجیح بحال الراوی۔**

(۳) <u>تیسری صورت:</u>۔۔۔۔۔۔اس صورت میں نفی اثبات کی طرح نہیں ہوگی کیونکہ یہاں دلیل پر اعتماد نہیں کیا گیا بلکہ استصحاب حال پر نفی کی بنیاد رکھی گئی ہے یہاں امام کرخیؒ کے مذہب کو ترجیح حاصل ہوگی **ای العمل بالدلیل المثبت اولیٰ من الدلیل النافی۔**

مثالوں کی توضیح بطرز شارح رحمۃ اللہ علیہ

(۱) النفی فی حدیث بریرہ

حدیث بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنھا سے مراد یہ ہے کہ ان کے آقاؤں سے خرید کر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنھا نے آزاد کر دیا تھا جبکہ ان کے شوہر حضرت مغیث رضی اللہ تعالیٰ عنہ غلام تھے ان کو حضور اکرم ﷺ نے اختیار دیا کہ چاہے تو حضرت مغیث کے ساتھ زندگی بسر کرلے ورنہ علیحدگی اختیار کرلے ملکت بضعک فاختاری اس تخییر کے وقت حضرت مغیث آزاد تھے یا غلام؟ اسمیں اختلاف ہے

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب

حضرت مغیث رضی اللہ تعالیٰ بدستور غلام تھے لہذا معتقہ کے لئے خیار اسی صورت میں ثابت ہوگا جب اس کا شوہر غلام ہو ورنہ نہیں۔

حضرات احناف رحمھم اللہ کا مذہب

حضرت مغیث اس وقت آزاد ہو چکے تھے لہذا معتقہ کو ہر صورت میں خیار حاصل ہے خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام

شارح فرماتے ہیں کہ حریت دارالاسلام میں اصل ہے اور اس پر روایات متفق ہیں کہ حضرت مغیث رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی الحقیقت غلام تھے۔ اور اختلاف حریت عارض ہے اب عبودیت کی خبر حریت عارضی کے منافی ہے اور حریت کی خبر مثبت ہے امر عارضی کیلئے۔ جن رواۃ نے یہ کہا کہ کان عبدا فی الاصل یہ ظاہر حال پر ہے کیونکہ پہلے غلام تھے تو شاید اب بھی غلام ہی ہونگے لہذا خبر نافی مثبت کے معارض نہیں ہوگی (جیسا کہ شوافع نے فرمایا ہے)

مذہب احناف کی وجہ ترجیح

ہم حریت کا قول اسلئے کرتے ہیں کہ جس راوی نے ان کے حر ہونے کی خبر دی ہے اس نے کسی دلیل کی بنیاد پر دی ہوگی لہذا ہم مثبت پر عمل کرتے ہیں۔

(۲) النفی فی حدیث میمونۃ رضی اللہ عنہا

حضور اکرم ﷺ نے مقام سرف پر حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا تھا نکاح سے قبل آپ بالاتفاق حالت احرام میں تھے آیا حین النکاح آپ نے احرام توڑا یا نہیں اسمیں اختلاف ہے

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب

آپ ﷺ نے احرام کھول لیا تھا کیونکہ محرم کے لئے عقد نکاح جائز نہیں۔

امام بوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب۔

آپ ﷺ حالت احرام ہی میں رہے کیونکہ ہمارے ہاں محرم کے لئے احرام میں نکاح جائز ہے البتہ وطی جائز نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ احرام بنی آدم کیلئے اصل نہیں بلکہ عارض ہے لیکن رواۃ کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم ﷺ اس وقت حالت احرام میں تھے۔ اختلاف حین النکاح اس کے باقی رکھنے اور توڑنے میں ہے۔ یہاں حین النکاح محرم ہونے کی خبر نافی ہے اور نقض احرام کی خبر مثبت۔

مذهب احناف کی وجہ ترجیح

حدیث ان النبی ﷺ تزوجھا وھو محرم (الحدیث) ما یعرف بدلیلہ کی جنس سے ہے لہذا نفی مثبت کے عارض ہوگی۔ اور مثبت ہے انہ علیہ السلام تزوجھا وھو حلال اب دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا لہذا ترجیح کیلئے امر عارض کی ضرورت ہے اور ہمارے پاس اس کے لئے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث موجود ہے انہ علیہ السلام تزوجھا وھو محرم اور یہ یزید بن اصم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت انہ تزوجھا وھو حلال سے اولیٰ ہے کیونکہ وہ ضبط، قوت حفظ اور صحبت میں کسی اعتبار سے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہ کے ہم پلہ نہیں ہو سکتے۔ **کما قال عمرو بن دینار رحمۃ اللہ علیہ للامام محمد بن شہاب الزہری رحمۃ اللہ علیہ ان یزید بن الاصم رضی اللہ عنہ اعرابی بوال علی عقبیہ اتجعل مثل ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔**

(۳) طھارۃ الماء وحل الطعام:۔

ماتن نے ان دونوں کو مایعرف بدلیلہ کی جنس سے قرار دیا ہے۔ لیکن یہ ان کا تسامح ہے کیونکہ اس کو مما یشتبہ حالہ سے قرار دینا اولیٰ ہے۔ مثال کی وضاحت یہ ہے کہ پانی کے بارے میں ایک شخص نے خبر دی کہ یہ پانی نجس ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں یہ طاہر ہے وکذا حل الطعام اب پانی میں اصل طہارت اور طعام میں اصل حلت ہے اور اسے نجس یا حرام کہنا امر زائد کا اثبات ہے اور ظاہر ہے کہ مخبر نے استصحاب حال پر اعتماد نہیں کیا بلکہ کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے۔ طہارت اور حلت کی خبر دینے والے [illegible] احتمال ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے بھی دلیل کی بنیاد پر کہا ہے اگر مایعرف بدلیلہ [illegible] نجاست اور حرمت والی خبر مقبول ہوگی اور اگر یہ حلت اور طہارت والی خبر بھی مایعرف بدلیلہ ہو تو تعارض [illegible] الخبرین میں واقع ہوگا لہذا اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا اور پانی کو پاک اور کھانے کو حلال قرار دیا [illegible] گا۔

قوله: والترجیح لا یقع

(۱) جس حدیث کے راوی زیادہ ہوں اسے ترجیح حاصل نہیں ہوگی۔

لیکن اگر ایک طرف ایک راوی ہو یعنی وہ حدیث خبر واحد ہو اور دوسری طرف دو یا زائد یعنی وہ خبر متواتر یا مشہور ہو تو اسکو خبر واحد پر ترجیح حاصل ہوگی کما قال محمد رحمة الله علیه فی المبسوط و هو ترجیح قول الاثنین علی الواحد

(۲) جس حدیث کے راوی مرد ہوں تو اسے اس حدیث پر ترجیح حاصل نہیں ہوگی جس کی راوی عورت ہو کحدیث عائشه رضی الله عنها۔

(۳) اگر ایک متعارض حدیث کے راوی آزاد اور دوسری کے غلام ہوں تو راوی کے آزاد ہونے کی وجہ سے اسے ترجیح حاصل نہیں ہوگی کحدیث بلال رضی الله تعالیٰ عنه۔

(۴) اگر ایک راوی سے دو حدیثیں مروی ہیں تو یا تو دونوں کا مضمون ایک ہوگا یا ایک میں کچھ زیادتی ہوگی یا دونوں کا مضمون مختلف ہوگا۔ اگر ایک میں کچھ زیادتی ہے جیسا کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ کی حدیث میں والسلعة قائمة کی زیادتی ہے تو یہی زیادتی راجح ہوگی۔

﴿بحمد اللہ تعارض کی بحث اختتام کو پہنچی﴾

فصل: بیان کی اقسام

کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کی باعتبار بیان پانچ قسمیں ہیں۔ جن کی مختصر تفصیل بقدر ضرورت دی جاتی ہے

(۱) بیان تقریر:

اپنے کلام کی تاکید ایسے الفاظ کے ذریعے لانا جن سے مجاز اور خصوصیت کا احتمال دور ہو جائے۔

مثال ۱۔۔۔۔۔۔۔ قولہ تعالیٰ ولا طائر یطیر بجناحیہ یہاں طائر میں مجاز کا احتمال تھا کہ جو بھی تیز رفتار ہو وہ طائر ہے مگر یطیر بجناحیہ کے ذریعے مجاز کا احتمال دور کردیا۔

مثال ۲:۔ قولہ تعالیٰ فسبحد الملئکۃ کلھم اسمیں تخصیص کا احتمال تھا جس کو اجمعون (سب نے اکٹھا سجدہ کیا) کے ذریعے دور کر دیا۔

مثال ۲ بیان:۔۔۔۔۔۔۔ مجمل، مشترک، خفی، مشکل، کے مفہوم اور مصداق کو بیان کرنا

مثال ۱:۔۔۔۔۔۔ واقیموا الصلوۃ مجمل ہے جس کا بیان احادیث سے ہو گیا کہ نماز میں کتنی رکعتیں ہیں اور کیا کیا کس کس طرح پڑھنا ہے وکذا واتو الزکوہ۔

مثال ۲:۔۔۔۔۔۔ والمطلقت یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء میں قروء لفظ مشترک ہے الحیض و الطہر میں۔ اسکی تفصیل طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان سے ہوگئی۔

(۳) بیان تغییر

ایسا بیان جس کے ذریعے کلام کو ظاہر معنی سے ہٹایا جائے

مثال:۔۔۔۔۔۔۔ قول الزوج لزوجته انت طالق ان دخلت الدار

اسمیں ان دخلت الدار بیان تغییر ہے ورنہ طلاق فوراً واقع ہوتی مگر ان دخلت الدار نے اسے تنجیز سے ہٹا کر دخول دار کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔

(۴) بیان ضرورت

وھو نوع بیان یقع بما لم یوضع له ای السکوت یعنی یہ بیان کی ایسی قسم ہے جو اپنے موضوع لہ (نطق) کے غیر (سکوت) سے ثابت ہوتی ہے کبھی تو یہ فی حکم المنطوق ہوتی ہے کبھی متکلم کی دلالت حال سے ثابت ہوتی ہے اور کبھی لوگوں کو دھوکہ سے بچانے کے لئے ہوتی ہے اور کبھی کثرت کلام کی ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے۔اقسام اربعہ کی مثالیں ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) اما ان یکون فی حکم المنطوق

اللہ تعالیٰ کا میراث کے متعلق فرمان ہے وورثه ابواه فلامه الثلث (میت کے وارث اسکے والدین ہیں اور ماں کے لئے تہائی حصہ ہے) اسمیں اب کا حصہ بیان نہیں کیا لیکن یہ منطوق کے حکم میں ہے کیونکہ وارث دو ہیں جب ام کو ثلث مل گیا تو بقیہ اب کو ملیگا۔ گویا کہ کہہ دیا گیا فلامه الثلث ولابیه الباقی۔

(۲) ثبت دلالة حال المتکلم:

حضور ﷺ کے سامنے ایسے متعدد کام کئے گئے جن کو دیکھ کر آپ نے کچھ نہیں فرمایا یہ سکوت بھی اس امر کے جواز کے حکم میں ہے کیونکہ شارع ﷺ کسی ناجائز امر پر خاموش نہیں رہ سکتے اسے حدیث ہی قرار دیا جاتا ہے۔

(۳) ثبت ضروة رفع الغرر عن الناس

آقا غلام کو دیکھے کہ وہ بازار میں بیع شراء کر رہا ہے حالانکہ وہ عبد مجور ہے اور پھر بھی خاموش ہے تو یہ اذن تصور ہوگا۔امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سکوت مولیٰ اذن کے قائم مقام نہیں۔

(۴) ثبت ضرورۃ کثرۃ الکلام

کلام کو مختصر کرنے کیلئے یوں کہنا کہ لہ علی مائۃ ودرھم اس سے مراد لہ علیّ مائۃ درھم و درھم واحد ہے

(۵) بیان تبدیل

اسے نسخ بھی کہتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اذا بدلنا اٰیۃ مکان اٰیۃ اور دوسری جگہ فرمایا ماننسخ من اٰیۃ او ننسھا نأت بخیر منھا او مثلھا ۔گویا کہ نسخ اور تبدیل ایک ہی شئی ہے اور یہ ایک لحاظ سے بیان ہے اور دوسرے اعتبار سے نسخ اور تبدیل یعنی ہمارے اعتبار سے یہ حکم سابق میں تبدیلی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں پہلے سے تھا کہ اس حکم کی اتنی مدت ہوگی اس کے بعد دوسرا حکم آئے گا۔

لہذا شارع کے حق میں بیان محض ہے۔یہود اور رافض، خوارج و معتزلہ اس کے قائل نہیں۔قیاس اور اجماع کتاب وسنت کے لئے ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے البتہ کتاب کو سنت سے اور سنت کو کتاب سے منسوخ کرنا جائز ہے جسکی مختلفاً ومتفقاً چار صورتیں بنتی ہیں۔(۱) نسخ الکتاب بالکتاب (۲) نسخ الکتاب بالسنہ (۳) نسخ السنہ بالسنہ (۴) نسخ السنہ بالکتاب

اختلاف:۔امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نسخ الکتاب بالسنہ جائز نہیں اور نسخ السنہ بالکتاب بھی جائز نہیں لہذا دو صورتیں جائز ہیں۔

(۱) نسخ الکتاب بالکتاب (۲) نسخ السنہ بالسنہ

منسوخ کی اقسام کی مثالوں کے ذریعے وضاحت

(۱)منسوخ التلاوة منسوخ الحکم

یعنی اس کا حکم بھی منسوخ ہو اور یہ مصحف قرآنی میں بھی موجود نہ ہو مثلاً مروی ہے کہ سورۃ الاحزاب سورۃ البقرۃ کے برابر تھی اور اسکی دوسو یا تین سو آیتیں تھیں ابھی صرف تہتر آیتیں ہیں بقیہ آیتوں کا حکم بھی منسوخ ہو گیا اور تلاوت بھی

(۲)منسوخ الحکم دون التلاوة

مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان لکم دینکم ولی دین کا حکم آیت جہاد وقتال سے منسوخ ہے مگر تلاوت باقی ہے ایسی درجنوں ایتیں (علی اختلاف اقوال العلماء) ہیں

(۳)منسوخ التلاوة دون الحکم

مثلا شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت زنا کا ارتکاب کریں تو انہیں رجم کیا جائے گا یہ حکم باقی ہے مگر اس کی تلاوت۔ **الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموها نکالاً من اللہ واللہ عزیز حکیم**۔ منسوخ ہے وکذا **قراءة ابن مسعود ٠فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام متتابعات وقوله فاقطعوا ایمانهما مکان ایدیهما**۔

(۴)منسوخ وصف الحکم

یعنی پورا حکم بھی منسوخ نہ ہو بلکہ حکم کا کوئی وصف مثلاً اس کا عموم یا اطلاق منسوخ ہو جائے اور اصل حکم مع التلاوۃ باقی ہو

مثال:۔۔۔۔۔۔۔ اللہ کا فرمان ہے کہ وضوء میں پیروں کو دھولو یہ حکم عام تھا خواہ موزے پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو لیکن حدیث مشہور نے جس میں لابس الخفین کیلئے مسح رجلین کا حکم ہے اس عموم کو منسوخ کر دیا۔

اختلاف:۔۔۔۔۔۔۔ ہم اس کو نسخ کہتے ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تخصیص۔

اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں یہ صرف خبر متواتر اور خبر مشہور کے ذریعے جائز ہے خبر واحد کتاب اللہ کے خصوص یا عموم کو تبدیل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ جبکہ شوافع کے ہاں یہ خبر واحد سے بھی جائز ہے اور قیاس سے بھی۔

ثمرۂ اختلاف کی مثالوں سے وضاحت

مثال ۱:۔۔۔۔۔۔۔کتاب اللہ میں غیر محصن زانیہ اور زانی کی سزا مذکور ہے فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة اب ہمارے ہاں اسے خبر واحد سے تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ جسمیں سو کوڑوں کے ساتھ ایک سالہ جلاوطنی بھی آئی ہے کما قال علیه الصلوٰة والسلام البکر بالبکر جلد مائة و تعزیب عام شوافع کے ہاں جائز ہے یہ مثال ہے خبر واحد کی۔

مثال ۲:۔۔۔۔۔۔قرآن مجید میں کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں آزاد کرنے کیلئے غلام کا مسلمان ہونا شرط نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں صرف تحریر رقبة مذکور ہے جبکہ شوافع ان کو کفارۂ قتل پر قیاس کرکے غلام کے مسلمان ہونے کی قید لگاتے ہیں کیونکہ وہاں تحریر رقبة کے ساتھ مؤمنة کی قید ہے لہذا بقیہ کفاروں کو کفارۂ قتل پر قیاس کرکے ان کے لئے بھی غلام کے مؤمن ہونے کی قید لگاتے ہیں۔

فصل: سنت فعلیہ کی اقسام کا بیان

سنت فعلیہ یعنی حضور اکرم ﷺ کے مبارک افعال کی حکم کے اعتبار سے چار اقسام ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:۔

(۱) مباح (۲) مستحب (۳) واجب (۴) فرض

اقسام مذکورہ کا حکم

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جن احکام پر حضور اکرم ﷺ نے جس جہت سے عمل کیا ہے ہم بھی ان پر اسی جہت سے عمل کرنے کے پابند ہونگے اور جن افعال کے بارے میں جہت معلوم نہ ہو انہیں ادنیٰ درجہ (اباحت) پر رکھ کر عمل کریں گے۔

دلیل:۔۔۔۔۔ کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں کہ آپ علیہ السلام نے مکروہ یا حرام پر عمل کیا ہو

اختلاف علماء کا مختصر جائزہ

جو افعال حضور ﷺ سے سہواً یا طبعاً صادر ہوئے اور ان کے متعلق ایسی کوئی واضح دلیل بھی نہ ہو کہ یہ حضور ﷺ کے ساتھ مخصوص تھے کو جوب الوتر والوضوء عند کل صلوۃ۔ ان کے متعلق علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول:۔۔۔ جب تک جہت معلوم نہ ہو ان افعال کی اتباع سے توقف واجب ہے

دوسرا قول:۔ جب تک ممانعت کی دلیل وارد نہ ہو ان کی اتباع واجب ہے

تیسرا قول:۔ امام کرخی اور مصنف رحمہما اللہ کے ہاں ان پر بطریق اباحت عمل کیا جائے گا۔

سنت کی دوسری تقسیم

اب سنت کی ان اقسام کو بیان کیا جارہا ہے جو حضور ﷺ کی طرف نسبت کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔

وحی کی اقسام

ابتداء وحی کی دو قسمیں ہیں (۱) وحی ظاہر اور (۲) وحی باطن۔ پھر وحی ظاہر کی تین قسمیں ہیں (۱) جو فرشتے کی زبان سے ثابت ہو اور آپ ﷺ کو دلیل قطعی سے معلوم ہو کہ یہ کون سا فرشتہ ہے مثلاً وہ تمام وحی جو آپ ﷺ تک حضرت جبرائیل علیہ السلام نے پہنچائی قل نزله بروح القدس من ربک بالحق

(۲) کلام کے بغیر فرشتے کے اشارے سے ثابت ہونے والی وحی جیسا کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ بیشک روح القدس نے میرے دل میں یہ بات القاء کی کہ کوئی بھی شخص اس وقت تک نہیں مر سکتا جب تک اپنے حصے کا رزق مکمل استعمال نہ کرلے۔

(۳) وہ وحی جو الہام کے طور پر من جانب اللہ قلب نبوت پر وارد ہوئی۔

وحی باطن کی اقسام

وحی باطن سے مراد وہ احکام و مسائل ہیں جو آپ ﷺ نے احکام منصوصہ پر غور و فکر کے بعد اجتہاد کے ذریعے معلوم کئے۔ بعض حضرات وحی باطن کے منکر ہیں ہمارے ہاں وحی کی مدت انتظار ختم ہونے کے بعد آپ ﷺ اپنی رائے پر عمل کرنے کے مجاز تھے۔ اگر اجتہاد میں خطا ہو تو اللہ تعالیٰ آپ کو اس خطاء پر برقرار نہیں رکھتے بلکہ بذریعہ وحی صواب کی طرف رہنمائی فرماتے تھے۔

وحی باطن بھی وحی ظاہر کی قسم ثالث (الہام) کے منزلہ معتبر ہے

قوله **وشرائع من قبلنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار**

ایک معرکۃ الاراء مسئلے کا بیان

حضور ﷺ کی بعثت کے بعد تمام سابقہ شریعتیں منسوخ ہوگئیں اب شرائع سابقہ پر عمل کرنے کا کیا حکم ہے اسمیں اختلاف ہے

(۱) بعض علماء کا مذہب:..... شرائع سابقہ پر عمل واجب ہے مطلقاً

(۲) بعض دیگر علماء کا مذہب:..... شرائع سابقہ پر عمل کرنا واجب نہیں مطلقاً۔

(۳) جمہور علماء کا مذہب:..... راجح مذہب یہ ہے کہ دیکھا جائے گا اگر شرائع سابقہ کے ان احکام پر نکیر وارد ہوئی ہے خواہ قرآن میں ہو یا حدیث میں تو یہ ہمارے لئے واجب العمل نہیں لیکن اگر ان کا ذکر قرآن یا حدیث میں آیا ہے اور ان پر اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم ﷺ نے کوئی نکیر نہیں فرمائی تو وہ ہمارے لئے واجب العمل ہیں

چند مثالیں ان احکام سابقہ کی جو ہم پر واجب ہیں

(۱) قصاص کا قانون:۔ یہ حکم بنی اسرائیل پر اترا تھا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص.

(۲) باری مقرر کرنا:۔ سب سے پہلے حضرت صالح علیہ السلام نے اپنی اونٹنی کے متعلق قوم کی باریاں مقرر کی تھیں۔ کما قال اللہ تعالیٰ ونبئهم ان الماء قسمة بينهم

(۳) لواطت کی حرمت:۔ قال تعالیٰ أئنكم لتأتون الرجال شهوة دون النساء۔

چند مثالیں ان احکام سابقہ کی جو بوجہ نکیر ہم پر حجت نہیں

(۱) یہود پر ناخن والے جانور، گائے اور بھیڑ بکریاں حرام تھیں ہم پر حلال ہیں۔ کیونکہ یہ حرمت ان پر بطور سزا کے تھی کما قال تعالیٰ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما .ذالك جزيناهم ببغيهم.

اعتراض:۔ جب شرائع سابقہ منسوخ ہیں تو ان کے بعض احکام کو کس طرح واجب العمل قرار دیا

گیا؟

جواب:۔ یہ ہم پر شرائع سابقہ کے احکام ہونے کی وجہ سے واجب نہیں بلکہ نکیر کتاب وسنت میں وارد ہونے کی وجہ سے یہ ہماری شریعت کا جزو ہیں۔

تقلید صحابی کا بیان

(۱) قول راجح:۔ قول صحابی رضی اللہ عنہ کی تقلید واجب ہے اگر وہ خلاف قیاس ہو تو اسکی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ قیاس سے غیر صحابی غیر رضی اللہ عنہ کا قیاس مراد ہے۔ ایک صحابی رضی اللہ عنہ کا قیاس دوسرے صحابی کے قول سے متروک نہیں ہوگا۔

(۲) امام کرخی رحمۃ اللہ کا قول

جو امور غیر مدرک بالقیاس ہیں ان میں قول صحابی رضی اللہ عنہ کی تقلید واجب ہے اور جو مدرک بالقیاس ہوں ان میں قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

(۳) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب

صحابی رضی اللہ عنہ کی تقلید واجب نہیں خواہ وہ مسئلہ مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس

(۴) احناف کثر اللہ سوادھم کا مذہب

جو اقوال غیر مدرک بالقیاس ہیں ان میں بالاتفاق قول صحابی رضی اللہ عنہ کی تقلید واجب ہے البتہ مدرک بالقیاس میں اختلاف ہے

غیر مدرک بالقیاس میں تقلید صحابی کی مثال

(۱) اقل مدت حیض کے متعلق حضرت امی عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا فرمان

اقل الحیض للجاریہ البکر والثیب ثلثۃ ایام ولیالیھا

(۲) شراء ما باع باقل مما باع میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول۔ آپ نے اس خاتون سے جس نے حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کے ساتھ شراء ما باع باقل مما باع کا معاملہ کیا

تھا۔فرمایا بئس ما شریت واشتریت ۔اس عورت نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے ۸۰۰ درہم میں غلام خرید اتھااوراس کی قیمت ادا کرنے سے قبل انہی پہ ۶۰۰ درھم میں بیچ دیا تھا یہ عمل فریقین میں جائز نہیں

غیر مدرک بالقیاس میں مذاھب احناف

بعض احناف یہاں بھی قول صحابی رضی اللہ عنہ کی تقلید کرتے ہیں اور بعض قیاس پر عمل کرتے ہیں

مثال سے وضاحت

بیع سلم میں راس المال کی مقدار بتانا شرط ہے یا نہیں ۔اس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مقدار راس المال کے بیان کو شرط قرار دیتے ہیں ۔کیونکہ اس بارے میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا ایک قول ملتا ہے جبکہ حضرات صاحبین رحمھما اللہ کے ہاں یہ شرط نہیں وہ قیاس پر عمل کرتے ہیں کہ جب اشارہ کردیا تو کافی ہے ۔تسمیہ کی ضرورت نہیں کیونکہ اشارہ تعریف اشیاء میں تسمیہ سے ابلغ ہے

۲:۔اجیر مشترک کا مسئلہ کہ اگر اس کے پاس اشیاء ضائع ہوجائیں تو اسے ضامن قرار دیا جائے یا نہیں اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ نے قیاس پر اور صاحبین نے قول صحابی رضی اللہ عنہ پر عمل کیا ہے صاحبین کے ہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول کی بناء پر ضامن ہوگا ۔اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاس کرتے ہوئے اسے ضامن نہیں ٹھہراتے کیونکہ یہ امین ہے اور امانت کے ضائع ہونے پر کوئی ضمان نہیں آتا ۔یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ یہ ضیاع فیما یمکن الاحتراز عنہ کی قبیل سے ہو جیسے چوری اور اگر یہ ضیاع فیما لا یمکن الاحتراز عنہ کی قبیل سے ہو جیسے جل جانا تو اختلاف نہیں

اجیر مشترک کی مثال دھوبی (قصار) ہے

باب الاجماع ۔اجماع کی بحث

لغوی معنی:۔ اتفاق، متحد ہونا۔

اصطلاحی تعریف:۔۔۔۔۔۔ اتفاق المجتهدين الصالحون من امة محمد ﷺ فی عصر واحد علی امر قولی اور فعلی (کسی امر قولی یا فعلی پر امت محمدیہ کے اھل علم و اھل تقوی کا اتفاق خواہ کسی بھی دور میں ہو)

تحقیق اجماع کی دو قسمیں ہیں

اسے رکن الا جماع سے تعبیر کیا ہے ایک ہے عزیمت اور دوسری رخصت

عزیمت کی تعریف

تمام مجتہدین کا اس مسئلہ میں متفق ہونا، جو ان کے اقوال سے معلوم ہوگا جیسے یوں سب حضرات کہیں اجمعنا علی ھذا یا ان کے افعال سے ثابت ہوگا۔

رخصت کی تعریف

بعض مجتہدین اتفاق کریں اور دوسرے مجتہدین اتفاق کریں نہ انکار۔ یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے جو ہمارے ہاں معتبر ہے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کے قائل نہیں

اجماع کی اہلیت کی شرائط کا بیان

مجتہد نیک اور صالح شخص ہو فاسق اور نفس کا بندہ نہ ہو۔ البتہ نہ مجتہد کیلئے صحابی ہونا ضروری ہے نہ اہل بیت رضی اللہ عنہ کا فرد ہونا اسی طرح نہ اہل مدینہ میں سے ہونا ضروری ہے نہ انقراض عصر لازم ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ صرف اہل مدینہ کے اجماع کو معتبر مانتے ہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ اس مسئلہ پر متقدمین میں اختلاف نہ رہا ہو جیسا کہ بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی

طرف اس شرط کی نسبت کی ہے جو غلط ہے مثلاً ام ولد کی بیع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ہاں ناجائز اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاں جائز تھی۔ مگر اب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یہ کسی صورت میں جائز نہیں خواہ قاضی فیصلہ ہی کر دے کیونکہ دور صحابہ رضی اللہ عنہم میں بیع ام ولد کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہو چکا تھا۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اختلاف سابق کی وجہ سے یہ اجماع معتبر نہیں بلکہ قاضی کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا۔

انعقاد اجماع کی شرط

اجماع کے انعقاد کیلئے ضروری ہے کہ تمام اہل اجماع کا اتفاق ہو۔ اگر کوئی ایک بھی اختلاف کرے تو یہ اجماع منعقد نہیں ہوگا جمہوریت کے اصول پر اکثریت کا اتفاق کافی نہیں جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے

اجماع کا حکم

جس بات پر اجماع منعقد ہو جائے اس سے قطعیت اور یقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے لہذا اجماعی حکم کا منکر کافر ہے الا کہ کوئی عارض قطعیت اور یقین سے مانع ہو البتہ منکر اجماع کی تکفیر نہیں کی جائے گی

حجیت اجماع پر دلائل

(۱) وکذالک جعلناکم امۃ وسطاً لتکونوا شھداء علی الناس ۔ وسط بمعنی عادل ہے اور عادل کی شہادت سے علم یقین حاصل ہوتا ہے

(۲) کنتم خیر امۃ اخرجت للناس الخ خیر امت کا اجماع بھی حجت ہوگا

(۳) ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدیٰ و یتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی و نصلہ جھنم (یہاں سبیل مسلمین کی مخالفت پر جہنم کی وعید ہے اور اجماع بھی سبیل مسلمین ہے لہذا اسکی مخالفت جائز نہیں)

داعی الی الاجماع کا بیان

بعض علماء کے ہاں اجماع کے لئے ادلہ اربعہ میں سے کسی داعی کی ضرورت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی ضرورت نہیں۔

(۱) داعی الی الاجماع کبھی خبر واحد ہوگی مثلاً قبل القبض غلے کی بیع کے عدم جواز پر اجماع ہے اور اس پر داعی یہ خبر واحد ہے لا تبیعوا الطعام قبل القبض (الحدیث)

(۲) داعی کبھی قیاس ہوتا ہے مثلاً چاول میں حرمت ربو پر اجماع ہے اور اس پر داعی اشیاء ستہ پر قیاس ہے

(۳) داعی کبھی کتاب اللہ سے بھی ہوتا ہے مثلاً دادی، نانی اور پوتی نواسی کی حرمت پر اجماع ہے اور اس پر داعی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم الخ

نقل اجماع کے لئے بھی اجماع ضروری ہے

متقدمین کا اجماع اگر اجماع کے ساتھ یعنی خبر متواتر کے طریق سے ہم تک پہنچے تو وہ حدیث متواتر کے میں ہوگا۔ اور اگر آحاد کے طریقے سے پہنچے تو خبر واحد کے حکم میں ہوگا۔

اجماع کے مراتب کا بیان

(۱) سب سے اقوی اجماع تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور آیت قرآنیہ وخبر متواتر کی طرح اس پر بھی عمل واجب اور انکار کفر ہے

(۲) دوسرا درجہ اجماع کا وہ ہے جس میں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہو۔ اس کا منکر کافر نہیں مگر یہ بھی مفید للیقین ہے۔

(۳) اس کے بعد ہر دور کے تابعین اور علماء کا اجماع ہے ان امور پر جن میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ یہ مفید للظن ہے

(۴) صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد والوں کا ان امور پر اجماع جن میں صحابہ کا اختلاف تھا یہ خبر واحد کے حکم میں ہے اور مفید للیقین نہیں لیکن قیاس سے مقدم ہے۔

قوله: والامة اذا اختلفوا علی اقوال کان اجماعاً منهم الخ

یہ آخری مسئلہ ہے۔ اسمیں دو قول ہیں کہ امت کے اندر اگر اختلافی اقوال ہوں تو اسے اجماع قرار دیا جائے یا نہیں

راجح مذہب:۔۔۔۔۔۔۔۔ ہر قول کو اجماع کا مرتبہ حاصل ہوگا اور ان اقوال سے ہٹ کر دوسری راہ اختیار کرنا جائز نہیں ہوگا جیسے: اقوال المختلفة بين الائمة الاربعة فی المسئلة الواحدة وايضا مسئلة الحامل المتوفى عنها زوجها كما مر

دوسرا مذہب:۔۔۔۔۔۔۔۔ یہ حکم صرف صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کے اختلافی اقوال کے ساتھ خاص ہے دوسرے طبقات کے لئے نہیں۔

شارح کا رجحان:۔۔۔۔۔۔ فرمایا کہ حق یہ ہے کہ یہ حکم عام ہے ہر دور کے علماء مجتہدین کے اختلافی اقول کے ساتھ۔ اس کا نام اجماع مرکب ہے اور مذاہب اربعہ کے بعد پانچویں مذھب کے باطل ہونے کا تصور اجماع مرکب کی بنیاد پر ہے۔ اجماع مرکب سے مراد یہ ہے کہ دو قولوں کے اختلاف سے یہ اجماع منعقد ہوا ہے

اعتراض:۔۔۔۔۔۔۔۔ اگر اجماع مرکب سے ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف ہی مراد لیا جائے تو پھر مذھب شافعیہ وحنبلیہ کا بطلان لازم آیگا کیونکہ ان سے قبل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے اختلافی اقول موجود ہیں۔ لہذا اجماع مرکب ہونے کی بناء پر ان سے اختلاف کی گنجائش نہ ہونی چاہیے تھی۔ اور اگر ایک زمانے کی شرط نہیں تو پھر امام شافعی او امام احمد بن محمد بن حنبل شھید رحمھما اللہ کے اجماع کے معتبر ہونے اور ہمارا اجماع معتبر نہ ہونے کی

کیا وجہ ہے؟

رالجواب عنه صعب كماقال الشارح عليه رحمة الرحمان

وتمت بعون الله المنان وهو المستعان ۔"

وصلى الله على النبى الامى وآله وسلم